



BERKELEY, CALIFORNIA



Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfechter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Fünfter Band.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1860.

I n h a l t.

	Seite
Uhlhorn, Urbanus Regius im Abendmahlsstreit	3
Bleek, die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's Schrift	45
Dorner, über Schelling's Potenzenlehre	101
Reuter, über die Eigenthümlichkeit der sittlichen Tendenz des Protestantismus im Verhältniß zum Katholicismus	156
Diestel, die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testa- mente, biblisch-theologisch dargestellt	173
Herrmann, über den Ehebruch als Ehehinderniß, besonders nach evangelischem Kirchenrecht	254
Bartels, die Prädestinationslehre in der reformirten Kirche von Ostfriesland bis zur Dortrechter Synode, mit besonderer Beziehung auf Johann a Lasco	313
Barmann, über Begriff und System der Theologie als Wissen- schaft. Nach Dr. Chr. B. Niedner	352
Zum dreihundertjährigen Gedächtniß des Todes Melanchthons am 19. April 1860.	
1. Hermanni Sauppil oratio de Philippi Melanchthonis studiis humanitatis	371
2. Rede, gehalten bei der academischen Feier zu Göttingen, von Dr. J. A. Dorner	381
3. Rede bei der Melanchthonsfeier im evangelischen theologischen Seminar zu Tübingen am 19. April 1860, gehalten von Repetent Dr. Gundert	402
Palmer, die christliche Lehre vom höchsten Gut und die Stel- lung der Güterlehre in der theologischen Ethik	436
Bertheau, die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichs- herrlichkeit in seinem Lande (Dritter Theil)	486
Hamberger, Schelling und Franz Baader	542
Ritschl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi	581
Ehrenfeuchter, über den Begriff einer Geschichte des kirch- lichen Lebens	636
Diestel, der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vor- züglich bei den Semiten	669
Böckler, über die neueste Physikotheologie der Engländer, ver- glichen mit verwandten Bestrebungen und Leistungen der Deutschen	760

Journal

100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Fünfter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1860.

Copyright

Deutsche Gesellschaft

for the Study of the History of the German Language

and the History of the German Literature

in the German Language

and the History of the German Literature

in the German Language

and the History of the German Literature

in the German Language

and the History of the German Literature

Urbanus Regius im Abendmahlsstreite.

Von

Gerhard Uhlhorn, Dr. theol.,

Consistorial=Assessor in Hannover.

Urbanus Regius nimmt im Abendmahlsstreite, wenn auch erst in zweiter Linie, eine nicht unbedeutende Stellung ein. Hat der Reformator von Müneburg noch nicht die Biographie gefunden, die er nach der Ausdehnung seiner Wirksamkeit in Süd- und Norddeutschland verdiente, so haben seine bisherigen Biographen gerade sein Verhalten im Abendmahlsstreite besonders flüchtig behandelt. Daß sein Sohn Ernst des Vaters Schwanken von Luther zu Zwingli rasch übergeht, kann nicht auffallen. Spätere Biographen, wie Schlichthaber und Grabe, sind von der Erzählung des Sohnes zu abhängig, als daß bei ihnen mehr zu erwarten wäre. Sein neuester Biograph, Heimburger, hier übrigens auch wenig eingehend, stellt seinen Helden durchweg in ein so unbedingt günstiges Licht, daß die Züge desselben nicht scharf hervortreten können, während umgekehrt Keim¹⁾, der Einzige, der Genaueres bietet, in seinen Urtheilen doch wohl zu scharf sein möchte. Je mehr ihm Brenz und dessen Genossen hervortreten, desto mehr tritt Urbanus Regius in den Schatten. Es ist deshalb vielleicht nicht ohne Interesse und für das Verständniß des Abendmahlsstreits nicht ganz ohne Frucht, wenn ich es unternehme, des Urbanus Regius Stellung und Verhalten in demselben etwas genauer zu schildern. Wenigstens ist es

¹⁾ Vgl. dessen Aufsätze über die Stellung der schwäbischen Kirche zur zwinglisch-lutherischen Spaltung in den Tüb. theol. Jahrb. 1854 und 1855.

meine Erfahrung, die vielleicht von Andern getheilt wird, daß es für ein richtiges Verständniß jenes Streites nicht genügt, blos die Hauptkämpfer und ihren Streit zu verfolgen, daß es nöthig ist, auch auf diejenigen zu achten, welche in zweiter Linie hinter ihnen stehen und, wenn auch nicht durch eigenthümliche dogmatische Production, doch dadurch eingewirkt haben, daß sie die von den Häuptern hingestellten Ideen in weitere Kreise verbreiteten. Erst so wird es möglich, den Streit nach seiner ganzen Ausdehnung und Bedeutung, wie nach seinen Einflüssen auf die Gestaltung des neuen kirchlichen Lebens zu ermessen.

Bereits aus der Zeit seines ersten Augsburger Aufenthalts aus dem Jahre 1521 besitzen wir von Urbanus Regius einen Sermon vom hochwürdigen Sacrament des Altars ¹⁾. Er ist in die gesammelten Werke nicht mit aufgenommen, deshalb weniger beachtet oder mit dem in jenen enthaltenen verwandten Sermon vom Jahre 1523 verwechselt. Indem Urbanus Regius hier zunächst die Bedeutung des Sacraments überhaupt darzustellen unternimmt, macht er einen Unterschied zwischen dem Sacrament des Altars und den übrigen Sacramenten. „Die andern Kirchensacrament halten nit in in oder sy selbs geben nit gerechtmachige Gnad, dann gnad ist ain edle gab, allain von got geschaffen und eingossen in die seel des Menschen, aber sy bedeuten die gnad, seind sichtpare zeichen der unsichtparen gnad, doch also daß der Glaub des Sacraments den sündler frumm macht, aber das hochwürdig sacrament des altars bedeut nit allain etwas werck gots, sonder hält in im warlich und wesentlich got selber.“ Dieses führt er dann dahin aus, daß „die gebenedeit menschheit Christi gegenwärtig sei unter der kleinen Gestalt des Brods mit glorificirtem leib und allerseeligsten Seel, wie er vom Tod auferstanden, gen Himmel gefahren und vñt zur rechten seines Vaters sitzt“. Darum ist denn auch seine Gottheit gegenwärtig, denn Gottheit und Menschheit mögen nicht getrennt werden. Gott giebt sich selbst zur Speise „vnd wird nit verwandelt in blut vnd flaisch oder in die Substantz des menschen, der in neußt,

¹⁾ Ein Sermon von dem hochwürdigen sacrament des Altars, gepredigt durch Doctor Urbanum Regium Thumprediger zu Augspurg, am tag Corporis Christi MDxxi. — 1½ B. 4^o.

besonder, so in ainer empfacht vn hñt nit allein sacramentisch, das ist vnter der sichtbaren gñalt den leib hñt, sonder auch gaistlich das ist durch den rechten glauben in das sacrament, so verwandelt die himmlisch speiß denselben in sich, also daß derselbe mensch jetzt nit fleischlich also zu reden, sonder etlicher weiß ain geist mit Gott wird.“ Im zweiten Theile der Schrift betrachtet dann U. Regius Ursprung und Aufsetzung des Sacraments, und hier wird es nun dargestellt als das Testament, das Christus hinter sich gelassen hat bei seinem Tode, und gezeigt, wie sich alle Stücke, die zu einem Testament gehören, vorfinden: Testator, Erben, Testament, Siegel, Erbtheil, Gedächtniß und Begängniß. Wir können es uns ersparen, dieses im Einzelnen wiederzugeben, da sich hier durchweg nur die Anschauungen Luther's aus dem Sermon vom Neuen Testament von 1520, oft ganz wörtlich, entlehnt finden. Endlich im dritten Theil beantwortet U. Regius die Frage: Wie man sich würdig auf das Sacrament bereite. „Nimm die tröstlichen Worte des Sacraments für dich, gedenk daß Christus dir zusagt ablaß deiner sünd. Auf die worte setz deinen glauben, dein starke begierd und beger demütigklich, das dir gescheh nach der Verheißung.“

Ganz dem damaligen Standpunkte des Urbanus entsprechend, zeigt die Schrift ein Ineinander alter scholastischer und neuer evangelischer Elemente. Der erste Theil beruht durchweg auf Sätzen der Scholastik. Dieser ist die Unterscheidung zwischen dem Sacrament des Altars und den übrigen Sacramenten entlehnt, denn ihr galt das Sacrament der Eucharistie darum als das vollkommenste Sacrament, weil es seinen eigentlichen effectus nämlich Leib und Blut Christi, stets in sich hat, wie auch die Beschaffenheit der Empfangenden sein mag, während die übrigen Sacramente, wenn nämlich den Empfangenden die rechte Disposition fehlt, ihres effectus entbehren können. Scholastisch ist ferner die Auffassung des Verhältnisses zwischen Gnade und Sacrament, wonach sie eigentlich nicht über eine bloße Concomitantz des göttlichen, die Gnade eingießenden Wirkens mit der exhibitio sacramenti hinauskommt. Ferner ist durchaus scholastisch die Anschauung, daß es sich zunächst um die Präsenz der Menschheit Christi, in erster Reihe des Leibes und erst per concomitantiam der Seele und der Gottheit, handelt, sowie die

Beschreibung des Abendmahls als einer Speise mit der Unterscheidung des sacramentaliter und spiritualiter Essens.

Diese scholastischen Sätze sind nun mit neuen evangelischen Elementen durchwoben, nicht ohne daß durch diese Versezung Unklarheiten entstehen, die für die weitere Entwicklung gefährlich werden können. Während es nach den Sätzen der Scholastik genügte, damit die Sacramente ihren effectus erreichen, daß der Mensch nicht den Kiesel vorschiebe, ist diese Forderung bei U. Regius dem Satze Luther's: „sacramenta novae legis non efficiunt gratiam quam signant, sed requiritur fides ante omne sacramentum“ gemäß in die des Glaubens umgesetzt; weil aber daneben noch die alte Anschauung der Gnadenmittel bestehen bleibt, so scheint es, als ob die signa zu leeren, den Glauben nur begleitenden Zeichen würden. Indem ferner die Unterscheidung der übrigen Sacramente von dem Sacramente des Altars so stark betont wird, wird es unklar, in wie weit denn dieses letztere den Glauben fordert. Scheint es zuerst nach seinem effectus ganz unabhängig vom Glauben, so wird dann doch neben dem sacramentalen Essen das geistliche Essen im Glauben gefordert, ja dieses so sehr als die Hauptsache hingestellt, daß die Frucht, die Vereinigung mit Gott, ganz allein davon abhängig gemacht wird.

Wie wenig die alten und neuen Lehrelemente zu einem Ganzen geworden sind, zeigt sich noch deutlicher, wenn wir nun den zweiten, ganz von Luther entlehnten Theil hinzunehmen. Wie im ersten scholastische Sätze, so überwiegen hier evangelische. Es wird alles Gewicht auf das Wort im Abendmahl, auf die Verheißung der Sündenvergebung gelegt, während im ersten Theile, ganz der scholastischen Weise entsprechend, alles Gewicht auf die Präsenz des Leibes gelegt ist mit völliger Zurückstellung des Worts. Während dort als die Hauptsache gilt, daß der Leib Christi und mit ihm Gott selber da ist, wird hier vielmehr das Dasein des Leibes Christi nur zum Zeichen, zum Siegel der Sündenvergebungszusage. Es sind zwei Strömungen, die sich noch nicht zusammengeschlossen haben. Auf der einen Seite eine vom Glauben unabhängige Präsenz des Leibes Christi, den man sacramentaliter genießt, auf der anderen Seite ein spiritualiter Essen, das Aufnehmen des Sündenvergebungswortes im Glauben,

dem der Leib zum Siegel und Unterpfand dient. Beide Seiten sind nichts weniger als unvereinbar, sie sind sofort eins, sobald es zu einer richtigen Bestimmung des Gnadenmittels kommt, über eine bloße Concomitanz des göttlichen Wirkens und der Abhinderung des Sacraments hinaus; aber die Gefahr liegt auch nahe, daß, falls es zu einer solchen Einheit nicht kommt, das sacramentaliter Essen vor dem spiritualiter, die Präsenz des Leibes vor einem bloßen Zeichen zurücktritt.

Die nächsten Jahre waren für die Entwicklung des Urbanus ungemein fördernd. Der Aufenthalt in seinem Geburtsorte, wo er sich besonders mit den Schriften Luther's beschäftigte, die unter vielen Anfeindungen fortgesetzte Thätigkeit zu Hall im Innthal hatte ihn der evangelischen Lehre noch entschiedener zugeführt. Bei einer zeitweiligen Anwesenheit in Augsburg hielt er am Tage Corporis Christi 1523 abermals eine Predigt über das Abendmahl; es ist die in den gesammelten Werken abgedruckte, schon oben gelegentlich erwähnte. Die scholastischen Lehrelemente sind hier verschwunden, statt dessen polemisiert Urbanus gegen die fürwitzige Speculation, die sich mit unnützen Fragen, wie Christus hier zugegen sei? so der Leib so groß sei, ob er unter einer so kleinen Gestalt zugegen sein könne? u. dgl., beschäftigt, gegen die falsche äußere Anbetung des Sacraments, gegen die Irrthümer in der Lehre von der Beichte. Die Anschauungen Luther's aus dem Sermon vom Neuen Testament sind ganz in den Vordergrund getreten und ihre Darstellung bildet den eigentlichen Hauptinhalt der Schrift. Damit verbindet Urbanus aber zugleich die früher von Luther in der Schrift von den christlichen Brüderschaften dargelegten Sätze von der Synaxis. Während er nämlich im ersten Theile das Abendmahl als das Testament Christi beschreibt, führt er im dritten Theile: von der Bedeutung des Sacraments, aus, daß es Vereinigung der Glieder mit dem Haupte, unter uns brüderliche Liebe bedeutet, ganz wie Luther in der angezogenen Schrift. Wenn nun aber diese beiden Auffassungen bei Luther verschiedene Stadien in der Entwicklung seiner Sacramentslehre bezeichnen, so muß es auffallen, daß Urbanus sie ganz unvermittelt neben einander stellt. Allerdings widersprechen sich dieselben, richtig gefaßt, durchaus nicht, und man könnte sagen, es sei ein Fortschritt über

Luther hinaus, daß Urbanus sie zusammenfaßt. Allein dann hätte er sie nicht bloß neben einander stellen, sondern in einander verarbeiten müssen. Daß dies nicht geschehen, beweist auf's Neue, daß Urbanus noch nicht klar ist, welches denn eigentlich das Hauptstück in diesem Sacrament ist. Die reale Präsenz des Leibes wird auch hier stark genug betont, allein ihre wahre Bedeutung hat Urbanus noch nicht erkannt. So stand Urbanus in lutherischen Sätzen, aber nicht ohne gefährliche Unklarheiten und Schwanken, als der Streit ausbrach und er selbst einer der Ersten sich hineinmischte.

Von Orlamünde vertrieben, hatte sich Karlstadt, ὁ δεῦρος ἀνὴρ, wie ihn Billican nennt, nach Süddeutschland begeben und hier seine Abendmahlslehre mündlich und schriftlich auf's eifrigste verbreitet. Sie gewann rasch Anhänger, der ganze Süden schien ihr zuzufallen. Zwar nicht die exegetische Begründung seiner Lehre, die im Gegentheil sofort fast von Allen als unhaltbar verworfen wurde, auch nicht die mystische Theorie, die ihre Grundlage bildete und die von den Meisten noch ganz übersehen und verkannt wurde, überhaupt nicht die positive Seite seiner Lehre, sondern die negative, die Leugnung der realen Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl war es, die so rasch Zustimmung fand. Zweifel an der Präsenz des Leibes und Blutes waren weit verbreitet, sie waren bisher nur nicht zu Tage gekommen. Jetzt sprach Karlstadt die Leugnung aus und von allen Seiten fielen ihm die Gemüther zu. Die Menge des Volks war noch leichter gewonnen, als die Theologen; ihr war es genug, daß ein neuer Betrug der Pfaffen aufgedeckt, eine neue wirksame Handhabe zu entscheidenden Angriffen auf die römische Kirche gefunden war.

Auch in Augsburg, wo Urbanus Regius seit dem August 1524 wieder eine dauernde Stellung gefunden hatte, gewann Karlstadt's Ansicht viele Anhänger. Urbanus selbst schwankte einen Augenblick. Er hatte Karlstadt's Schriften sorgsam erwogen. Vieles sagte ihm zu; nicht ohne Eindruck konnte es bleiben, daß hier die römische Messe mit Einem Schlage vernichtet war, ebenso daß bedeutende Männer wie Zwingli und Decolampad, mit denen Urbanus von lange her befreundet war, auf Karlstadt's Seite neigten. Aber auf der andern Seite mußte

die gewaltsame Exegese einen vorwiegend exegetisch gebildeten, auch im Alten Testament gründlich bewanderten Mann wie Urbanus zurückstoßen, und konnte ihn der Glanz großer Namen blenden, so mußte der Eifer, mit dem die karlstadt'sche Partei Stimmen warb, diesen Eindruck wieder schwächen¹⁾. Schreiben wie Schweigen schien gleich gefährlich. Doch entschloß er sich nach sorgfältiger Prüfung, zu schreiben. Als es im Kreise seiner Freunde bekannt wurde, machte man Versuche, ihn zurückzuhalten. Decolampad schrieb an Conrad Adelman und bat ihn, den Urbanus zu warnen, „ne praeceps sit in scribendo de hac re“²⁾. Adelman that es, aber vergeblich. In den letzten Monaten des Jahres 1524, vielleicht im November, erschien Urbanus' Schrift gegen Karlstadt³⁾.

Es sind drei Sätze aus Karlstadt's Schriften, welche

¹⁾ Vgl. Urbanus, Epist. ad Billicanum, Opp. II, 5.

²⁾ Vgl. Conrad Adelman an Veit Vild (Mönch zu St. Ulrich u. Afra): Quod vero Zwinglius et Oecolampadius faveant opinioni Carolstadii de sacramento altaris, id quoque me latet. Verum quidem est quod Oecol. iam pridem ad me scripsit: si sperem admonitionem meam apud Urbanum valere, ut eundem adhorter, ne praeceps sit in scribendo de hac re, fecique ... bei Veith, Bibliotheca Augustana. Adelman war dem Decolampad von Augsburg her, ebenso dem Zwingli (vgl. Humelberg an Zwingli 2. Nov. 1522) befreundet.

³⁾ Der Titel der Schrift ist: Wider den newen | irrſal Doctor Andres | von Carlſtadt, des | ſacraments halb war | nung | D. Urbani Regii. | s. l. im J. 1524. 5 Bogen 4°. Der mir vorliegende Druck ist, nach der Randzeichnung des Titelblatts zu urtheilen, ein Wittenberger. Einen Augsburger Druck habe ich nicht gesehen. Die Zeit des Erscheinens läßt sich nicht mit Sicherheit genau bestimmen. Urbanus kennt oder berücksichtigt wenigstens erst zwei Schriften Karlstadt's, die „vom widerchristlichen Mißbrauch u. s. w.“ und den „Dialogus“. Schon gegen Ende des Jahres gab es eine ganze Reihe von Schriften aus K.'s fleißiger Feder. In der Schrift selbst ist nur eine unsichere Andeutung, indem Urbanus sagt, er habe vor einem Jahre und neulich vor wenigen Wochen der Gemeinde die Abendmahlslehre auseinandergelegt. Das Erstere bezieht sich wohl auf die Predigt Corporis Christi 1523. Sicher ist, daß Luther 29. Dec. 1524 Spalatin um das Buch bittet und daß Urbanus Regius 21. Oct. 1524 an Decolampad nichts davon erwähnt, auch noch nicht einmal seine Absicht zu schreiben, was um so mehr ein fester Halt ist, wenn man die oben erwähnte, durch Adelman an Urbanus gelangte Warnung berücksichtigt. Also möchte November 1524 der richtige Zeitpunkt sein.

Urbanus als irrig bestreitet: „Das Sacrament vergiebt die Sünde nicht“, „im Sacrament ist weder Leib noch Blut Christi, sondern Brod wie ein ander Brod und natürlicher Wein wie ein ander Wein“, „das Sacrament ist kein Arra oder Pfand oder Versicherung, daß die Sünde vergeben sei.“ In Bezug auf den ersten Punkt konnte es ihm nicht schwer werden, zu zeigen, daß Karlstadt's Polemik auf einem Mißverständniß beruhe. Niemand habe gesagt, daß das Sacrament, eigentlich zu reden, Sünde vergebe. Gott allein vergiebt Sünde. Man habe gesagt, so Jemand ist, den sein Gewissen drücke der Sünde halben, der solle sich zum Sacrament versügen, dabei habe er Gottes Wort, daß der unschuldige Leib Christi für uns gegeben, sein Blut zur Abwaschung unserer Sünde vergossen sei. Dadurch empfangen er Vertrauen und durch diesen Glauben werde er gerechtfertigt; zur Stärkung des Glaubens empfangen er das Sacrament, welches Zeichen uns gewißlich ermahnt an die Gnade, die uns durch Christum geschenkt ist und als ein Siegel seiner Gestalt versichert. Bei dem zweiten Punkte kam es dann hauptsächlich auf die Widerlegung der exegetischen Beweisführung Karlstadt's an. Urbanus zeigt hier, daß die Einsetzungsworte nicht so getrennt werden dürfen, wie sie Karlstadt trennte. Christus wäre ja ein Sophist gewesen, wenn er das Brod gegeben und von seinem Leibe gesprochen hätte. Worauf hat denn Christus bei dem Kelch gedeutet? Daß aber dieses Brod und dieser Wein im Abendmahl von anderem Brode und anderem Weine sich unterscheidet, ergiebt sich aus des Apostels Worten: „so oft ihr das Brod esset und trinket von dem Trank“; sonst hätte er ja bloß zu sagen brauchen: so oft ihr Brod esset und Wein trinket. Wenn Karlstadt sagt, man sehe den Leib nicht, so fragt ihn Urbanus: Glaubst du denn nicht, was du nicht siehest, so glaube auch nicht, daß eine Seele und daß ein Gott ist. Wenn Karlstadt behauptet, Christus sei oben im Himmel, so beruft sich Urbanus darauf, daß er nicht bloß das Haupt der verherrlichten Glieder, sondern auch der streitenden ist. „Wir sind sein Tempel, wir haben seinen Geist, und wo sein Geist ist, da muß er auch sein.“ Der Vorwurf, Karlstadt spanne die Vorbereitung auf das Sacrament zu eng, wenn er verlange, der Mensch müsse zuvor glaslauter und vollkommen sein, führt dann

auf den dritten Punkt. Hier widerlegt nun Urbanus zunächst die Argumentation Karlstadt's, man müsse schon, ehe man zum Abendmahl gehe, versichert sein, deshalb bedürfe man einer Versicherung nicht mehr. Hier lag eigentlich der Hauptirrthum Karlstadt's. Versichern das Menschenherz, daß man des gnädigen Willens Gottes gewiß sei, behauptete er, gehöre nur dem h. Geiste zu und nicht irgend einer Creatur. Dieses räumt Urbanus ein. „Das bekennen wir alle billig, daß der Geist Gottes uns allein inwendig kräftiglich salbe.“ Von ihm allein kommt die rechte Erkenntniß, von ihm allein die rechte beständige Versicherung. Aber „über das Alles mag dennoch, ohn alle Schmach des Geistes, auch das hochwürdige Sacrament seiner Gestalt eine Versicherung vergebener Sünde genannt werden. Denn der Mensch mag zweierlei Weise versichert werden, daß ihm die Sünde vergeben und Gott nun gnädig sei. Zum ersten inwendig durch den Geist Christi selbst, und das ist die rechte Versicherung, dadurch die Gewissen zu rechtem Frieden und Ruhe kommen; das ist die inwendige Vergewisserung, die vor allen Dingen noth ist. Denn wo das Herz nicht durch den h. Geist im wahren Glauben befriedet wird und vergewissert, daß ihm Gott gnädig sei, würden tausend Sacramente von auswendig nicht helfen. — Zum andern ist auch eine auswendige Versicherung oder Pfand, dem seiner Maß zugelegt wird, daß es vermahne, versichere und bezeuge, als da sind die Zeichen, als Gott gemeiniglich zu seiner Verheißung gesetzt hat.“ Daß wir aber solcher zwiefachen Versicherung bedürfen, gründet Urbanus darauf, daß wir noch keine Engel sind, sondern Leib und Seele bei einander ist und wir in dieser sichtlichen Welt der Dienstbarkeit der fünf Sinne brauchen.

Man wird dem Urbanus Regius gewiß die Anerkennung nicht versagen können, daß er die Schwächen der Lehre Karlstadt's richtig erkannt und dieselben, namentlich die verdrehte Auslegung der Einsetzungsworte, treffend bestritten hat, allein ebenso wenig kann man sich verhehlen, daß er die innersten Gründe, auf denen die Lehre seines Gegners beruhte, nicht erkannt hat. Karlstadt's Grundirrthum ist der mystische, daß die brünstige Erkenntniß Christi den Menschen selig macht und daß diese Erkenntniß in ihm ohne andere Mittel durch den

h. Geist unmittelbar gewirkt werde. Diese Erkenntniß als das spiritualiter Essen setzt er dem sacramentaliter Essen scharf entgegen, entweder spiritualiter oder sacramentaliter; und dieses Entweder=Oder gründet er auf das andere Dilemma: Entweder hat Christus seinen Leib und sein Blut im Sacrament gegeben, ist im Sacrament für uns gestorben, dann ist im Sacrament Vergebung, oder, und so bezeugen es alle Propheten und Apostel, er hat seinen Leib und sein Blut am Kreuz für uns gegeben, dann sind die, welche Vergebung im Sacrament suchen, ebenso toll und arg als die Pfaffen, welche Christum täglich für uns opfern. Karlstadt weiß die Erwerbung des Heils am Kreuze und die Mittheilung des Heils im Sacrament nicht zusammenzufassen, er trennt sie von einander, um sie mit einem Entweder=Oder sich entgegenzustellen, eine Trennung, die sich dann in der exegetischen Trennung der Einsetzungsworte wieder abspiegelt und hier ihre exegetische Basis sucht. Urbanus richtet sich nun gegen die Leugnung des sacramentaliter Essens, sowie gegen die Leugnung der Sündenvergebung und der realen Präsenz Christi im Abendmahl; er hebt das Dilemma Karlstadt's so auf, daß er behauptet, nicht das Eine oder das Andere, sondern beides, das Eine neben dem Andern. Er stellt neben die innerliche Versicherung der Gnade die äußere, als zwei Weisen der Versicherung; aber daß das Eine in dem Anderen ist, zu der Erkenntniß hat er sich noch nicht erhoben, und zwar deshalb nicht, weil er die eigentliche Wurzel des karlstadt'schen Irrthums, die Sätze von der brünstigen Erkenntniß, dem innerlichen Schmach des Leidens Christi, nicht als solche erkannt hat. So wenig sieht er in diesen etwas Falsches, daß er sie nicht nur geradezu „fürbündig edel und gut“ nennt, sondern sie sich in den Thesen, mit denen seine Schrift schließt, geradezu aneignet und hier durcheinander die Ausdrücke „Erkenntniß Christi“ und „Glauben“ gebraucht, ohne die Differenz zu ahnen. Alles, was Karlstadt von dieser Erkenntniß, von der unmittelbar durch den h. Geist im Menschen gewirkten Versicherung der Gnade sagt, läßt er stehen, er will nur daneben auch die auswendige Versicherung, das sacramentaliter Essen, festgehalten wissen. Statt dem „Entweder=Oder“ Karlstadt's ein „das Eine nicht ohne das Andere“ entgegenzusetzen, kommt

er nur zu einem äußerlichen Nebeneinander. Dann mußte sich aber bald zeigen, daß, wenn es eine solche innerliche Erkenntniß Christi durch den h. Geist ohne die Gnadenmittel giebt, es dieser nicht mehr bedarf, es mußte die auswendige Versicherung, das sacramentaliter Essen, die Präsenz des Leibes und Blutes, ihre Bedeutung verlieren, da sich nicht leugnen läßt, daß mit dem spiritualiter Essen Alles erreicht ist.

Die Schrift des Urbanus Regius machte bedeutendes Aufsehen, schon um deswillen, weil sie die erste war, welche Karlstadt's Lehre ausführlicher widerlegte. In Wittenberg wurde sie nochmals gedruckt, in Erfurt gab sie Lange 1525 mit einer Vorrede wieder heraus, indem er sie durch Abänderung des Titels zugleich gegen Münzer und andere Schwärmer richtete ¹⁾. In Schwaben galt Urbanus als das Haupt der Gegner Karlstadt's, gegen den er auch sonst zu wirken nicht unterließ, wie er denn z. B. gelegentlich in einem Gutachten den Rath von Memmingen warnt, keinen parteiischen karlstädtischen Prediger anzunehmen ²⁾ (Anfang 1525). Literarisch scheint die Schrift wenig Widerspruch gefunden zu haben, der Streit nahm durch das Auftreten Zwingli's und Decolampad's bald eine andere Wendung und gewann größere Dimensionen. Nur Valentin Eckelschamer, Schulmeister zu Rotenburg an der Tauber, einer der heftigsten Anhänger Karlstadt's, greift in einer zunächst gegen Luther gerichteten Schrift ³⁾ auch Urbanus Regius an. Er eifert heftig gegen das vermeintlich weltliche Leben Luther's und der Seinen. „Urbanus Regius und andere wohl besoldete Prediger werden dir (Luther sc.) ihre Hülfe in dieser Sache nicht entziehen; sie beweisen wohl mit ihrem hoffärtigen Predigen wider

1) Widder den neuen | irsall Thomas Münzers | D. Andreas Karlstadt | vn anderer schwärmer | des Sacraments | halben, war | nung | D. Urbani Regij zu Augspurg | prediger. | M.Dxxv. | 4°. Die Vorrede, in der Urbanus als ein in den freien Künsten und Sprachen gelehrter und erfahrener Mann gerühmt wird, ist datirt: Erfurt Montag nach Johannis des Täufers 1525.

2) Schelhorn, Amoenitt. VI, 384.

3) „Klag etlicher Brüder an alle Christen von der großen Ungerechtigkeit und Tyrannei so Endressen Bodenstein von Carolstatt jetzt von Luther zu Wittenberg geschicht.“ Vgl. Jäger, Karlstadt, S. 483.

Karlstätten, daß sie eines tapfern Lobbs gewarten sein, wo sie ihre Kühnheit zum ersten erzeigten. Weil man auf den Pfulmen sitzt in dem gemalten Stüblein, wird man's nicht treffen. Ein niedriger zerschlagener Christ, welcher allein ein Christ ist, wird freilich auch nit silberne oder güldene Spangen auf dem Gürtel und auf den Taschen noch große Sacärmel von köstlichem Tuch an den Rücken tragen, nimmt auch einer Ein Jahr nit 200 Gulden, daß er predig.“ Auf das Dogmatische geht er weniger ein, doch beschwert er sich, daß Urbanus sich erlaube, neue Glaubensartikel zu setzen, wie daß Christi Leib und Blut im Sacrament sei, wovon der Verfasser des apostolischen Symbols nichts wisse, der aber freilich wohl gewußt habe, daß man an Wein und Brod nicht glauben solle.

Um so mehr hatte Urbanus in Augsburg selbst von der karlstadt-zwinglischen Partei zu leiden, die größere Menge des Volks war karlstadtisch gesinnt. Radicale Tendenzen hatten sich schon im Sommer 1524 stark gezeigt; der Rath, für den Augenblick nachgiebig, dann streng bis zur Hinrichtung der Häupter der Unruhen, vermochte sie nicht niederzuhalten. Dieser Richtung war Urbanus um so verhaßter, weil er gegen ihren Willen vom Rath als Prediger angenommen war. Schon begannen die Wühlereien auswärtiger Radicalen, H e z e r namentlich war überaus thätig, wenn er es auch noch für gut fand, seine radicalen Tendenzen etwas zu verbergen, auch um mit Zwingli nicht zu brechen. Von den Geistlichen standen, wie es scheint, nur Frosch, mit Luther von früher befreundet, und Stephan Agricola (Kastebaur), der 1525, aus seinem Gefängnisse erledigt, nach Augsburg kam, auf der Seite des Urbanus. Nachdem er, wenn man H e z e r glauben darf, einen Augenblick geschwankt und sich mehr zu Zwingli hingeneigt hatte, wurde er mit Frosch der treueste Halt für die lutherische Lehre in Augsburg.

An der Spitze der Gegner stand Michael Keller (Cellarius), Prediger bei den Barfüßern, ein gewandter und beredter Mann, aber ohne tiefere theologische Bildung und bis zum Fanatismus heftig. Seine lebendige, kräftige, oft witzige und treffende Predigtweise sagte den Massen zu, die er noch mehr durch sein rücksichtsloses Auftreten gewann. Schon im Mai 1525 trat er, nachdem er bei Gelegenheit der Auslegung des Evangeliums

Lucä die Abendmahlslehre vor der Gemeinde behandelt hatte, mit einer Schrift darüber¹⁾ hervor, in der er jene Predigten zusammenfaßte. Das Abendmahl ist ihm Sigill und Zeichen der Liebe Gottes und Christi, zur Erinnerung daran und zur Verpflichtung, uns untereinander zu lieben. Schon der gepflasterte Saal, in dem Christus das Abendmahl hält, wird dahin gedeutet. Der Saal sind die Christen selbst, die „Zusammenkommung der Christen im Glauben“. Dieser Saal muß gepflastert sein und das Pflaster ist die Liebe. Auf solche Liebe will Johannes das Nachtmal gebauet haben. „So kommt nun Christus im Nachtmal her und spricht: das ist mein Will, daß ihr einander lieben sollt, als ich euch geliebt habe, und daß ihr dieses Grundes nicht fehlet, so will ich ein Symbolum und Zeichen meiner Lieb gegen euch aufrichten, dabei ihr meines letzten Befehls und meiner bewiesenen Liebe durch Leiden und Blutvergießen eingedenk seiet und ja nicht vergeßet. So will ich euch ein neues Testament und ewiges Gedechtniß in meinen Worten und Verheißungen ausdrücken und darnach diese Zeichen als Sigill, darbei ihr das Testament und letzten Willen betrachten, lernen ingedechtig und darum dank sagen sollt, Also was ihr in diesen Worten im Glauben recht gefaßt habt, dieses sollt ihr euch so wahrhaftig an diesem Sigill und äußerlichen Zeichen, als da ist mein Brod und Kelch, erinnern und eben darum davon essen und trinken zum Gedechtniß meines dargegebenen Leibes und vergossenen Blutes, wie denn ich es also eingesetzt und euch zu Lez gelassen will haben, Also daß ihr hinfort als oft ihr das Brod esset und diesen Kelch trinket dabei die unaussprechliche Liebe meines Vaters gegen euch verkündigt und erkennt, Und durch mich in euch ausgegossen herzlich betrachtet, auf daß zu gleicher Weise wie mein himmlischer Vater seine Liebe durch mich in euch ausgegossen hat, also sollt ihr auch von Herzen einer den andern lieben und dasselbe mit solchen herzlichen und brüderlichen Werken gegen einander üben.“ Dem entspricht es dann auch, daß Keller

¹⁾ Etlich Sermones von dem | Nachtmal Christi, Geprediget durch | M. Michaelen Keller, Predican | ten bey den Parßßern | zu Augspurg. | M. D. XXV | des Monats May. | 4°. Auf dem Titel ein Holzschnitt, das Abendmahl darstellend.

auseinandersezt, wie die Gemeinschaft mit Christo und den Seinen schon muß in uns angefangen haben, ehe wir zu diesem Brod und Kelch des Herrn kommen, „nämlich in der Erkenntniß der unübertrefflichen Liebe Christi“. Wir sind schon Ein Leib, ehe wir zu diesem Brod und Kelch kommen, und sollen daran nur erinnert werden, sollen nur vor der Gemeinde den andern Brüdern beweisen, daß wir auch aus der Zahl derer sind, die also in Christum glauben und ihm vertrauen. Uebrigens enthält die Schrift keine Polemik gegen die lutherische Lehre, um so schärfer aber gegen die römische Kirche. In lebendiger drastischer Weise werden ihre Irthümer gegeißelt: das heimliche Murneln der Abendmahlsworte, da man den Testamentsbrief verdunkelt, das Sigill zerrissen hat; die Pracht der Messe, da man mit „Kerzen und Fackeln, leuchten und laternen, singen und klingen, unterröcken und Rorröcken“ einherprangt; das Einsperren Christi in ein Sacramentshäußlein u. s. f. Unzweifelhaft mußte das auf das Volk großen Eindruck machen. Hier schien ihm der wahre rückhaltslose Ernst gegen die Mißbräuche zu walten, hier das schonungslose Aufdecken derselben. Es wird uns nicht wundern, wenn wir aus Heger's Briefen ersehen, daß Urbanus nur Wenige aus dem Volke auf seiner Seite hatte, obwohl derselbe auch gewiß übertreibt, wenn er spottet, Urbanus sei nur Pastor, „quemadmodum suffraganei episcopi sunt apud antipodes scilicet“. Für Urbanus freilich lag nach seinem ganzen Charakter in diesem Schwinden der Volksgunst eine große Gefahr.

Indessen nahm der Kampf immer größere Dimensionen an, Karlstadt trat mehr zurück, Zwingli und Decolampad traten als Vorkämpfer auf. Schon im November 1524 hatte Zwingli seinen Brief an Alber geschrieben, im März 1525 folgte die Schrift *de vera et falsa religione*, im August das *Subsidium de eucharistia* und im September stellte sich ihm Decolampad mit der gelehrten Abhandlung „*de genuina verborum significatione*“ zur Seite. Von lutherischer Seite war die Vertheidigung anfangs schwach, denn ein anderes Urtheil wird man wohl über Bugenhagen's Brief an Johann Hesus in Breslau faulen können. Dennoch blieb der Brief nicht ohne Wirkung. Er ging in Augsburg von Hand zu Hand, die

Anhänger der lutherischen Lehre triumphirten. „Sieh', rühmten sie, da hat der Herr Zwingli an Pomeranus seinen Achilles gefunden. Er ist in dieser Sache gar kein Theolog. Aus der Grammatik wird er widerlegt.“ Die Gegner waren aufgebracht, Heger wüthet förmlich gegen den Brief in Ausdrücken, die wiederzugeben, der Anstand kaum zuläßt. Er war um so aufgebracht, als er aus einzelnen Andeutungen des Urbanus schließen zu müssen glaubte, dieser selbst sei jener Hesus und er habe den Brief provocirt¹⁾. Gewiß wird Heger, wie er sich beeilt, Zwingli diese Entdeckung mitzutheilen, auch nicht unterlassen haben, sie in Augsburg selbst bei seinen Wühlereien gegen Urbanus zu gebrauchen. Diesen wurde jedoch bald ein Ziel gesetzt. Urbanus predigte Ende September oder Anfang October 1525 über Joh. 6, 63: das Fleisch ist kein nütze. Die Predigt machte großen Eindruck, Heger suchte diesen zu ver-
 wischen und trat dem Urbanus, gegen den er, wie es scheint, bisher nur im Geheimen gewühlt hatte, höhnisch entgegen. Darauf zu einer Disputation aufgefordert, erschien er nicht und wurde nun aus der Stadt ausgewiesen.

Als Heger Augsburg verließ, erschien eben eine Uebersetzung des Bugenhagen'schen Briefs von Stephan Agricola. Schon früher war, wie es scheint, eine Gegenschrift erschienen, deren Ursprung zwar noch nicht aufgeklärt ist, auf die wir aber hier um so eher eingehen dürfen, als sie, wie es scheint, neuerdings wenig beachtet ist. Sie ist ihrem Titel²⁾ nach eine Antwort auf

¹⁾ Heger an Zwingli 14. Sept. 1525. Zw. Epp. I, 406.

²⁾ Der Titel der mir vorliegenden Ausgabe lautet: Antwort dem hoch-
 gelehr | ten Doctor Johann Bugen | hage auß Po | mern, Hyrt zu Wittenberg,
 auß die | Wiffn | so er an den Hochgelehr | ten Doctor Hesso, lecher zu |
 Preßlaw geschickt, das | Sacrament be | treffend. | Durch Conradt Meyssen |
 zu Ofen gemacht. |

Die warhait hatt kundtschafft vil,
 Dannocht sie wenig annehmen will.
 Die lügen man wol pflanzen kan,
 Darumb sie der merer tahl nimpt an.

s. l. et a. 4^o. — Es scheint dieses jedoch eine Uebersetzung zu sein. Die Angabe Zwingli's an Vadian (23. Dec. 1525. Epp. I, 450.): „Scripsit quidam apud Budam (habet enim furnum in frontispicio libelli) pro nobis

die *Missive Bugenhagen's* an *Hessus*, „durch *Conradt Reysen* zu *Ofen* gemacht“. Unzweifelhaft ist der Name pseudonym, wer aber der Verfasser ist, bleibt dunkel. Daß *Michael Cellarius* es sei, wie hier und da angegeben ist, scheint mir nach Vergleichung der übrigen Schriften *Keller's*, und da kein Zeitgenosse ihn nennt, mehr als zweifelhaft ¹⁾. Sie scheint in Schwaben, vielleicht in *Augsburg* selbst, entstanden zu sein; wenigstens war die darin niedergelegte Ansicht in Schwaben verbreitet und *Hezer* brachte *Zwingli* ein Exemplar der Schrift von *Augsburg* mit, wo ja auch, wie wir sahen, *Bugenhagen's* Schrift selbst viel Aufsehen erregt hatte. Sie scheint gegen den Herbst 1525 erschienen zu sein. In seinem Briefe vom 14. Sept. erwähnt *Hezer* sie noch nicht, was er doch wohl gethan hätte, wenn sie schon damals in *Augsburg* verbreitet gewesen wäre.

Der Verfasser will allerdings „*Zwingli* mit seinem *Carolstadt*“ vertheidigen und stimmt mit ihnen in der Leugnung der realen Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl überein. Gegen diese macht er eine Reihe von Gründen geltend. Christus hat den Jüngern die Stücke Brods nicht auf einmal in ihre Hände oder Mäuler gegeben, etliche haben schon gegessen, ehe

adversum Pomeranum“, deutet auf ein lateinisches Original, welches den Herausgebern der Werke *Zwingli's* (III, 1, 614.) vorgelegen zu haben scheint.

¹⁾ Die Angabe, der Verf. sei *Michael Keller*, welche auch *Reim*, der anfangs an *Martin Keller* (*Borrhaus*) dachte, angenommen hat, findet sich bei *Beesenmeyer* (*De Wette*, *Luther's Briefe*, IV, 235.) und beruht, wie es scheint, auf der Angabe *Hospinian's* (*Hist. sacr.* 2, 40. a.); wenigstens habe ich keine ältere finden können. Von den Zeitgenossen nennt Niemand *Keller*. Die Ansicht der Schrift wird immer unter dem Namen *C. Reys* oder anonym aufgeführt. *Luther* zählt sie als vierte neben *Karlstadt*, *Zwingli*, *Decolampad* auf in einem Briefe an *Spalatin* vom 27. März 1526 (*De Wette* III, 97.). Leider ist hier die Handschrift gerade verstümmelt „*Cecidit et quarta C. . . . o, qui offensus scilicet sic verba disposuit: Quod pro vobis traditur est corpus meum*“. *Carolostadii* mit *De Wette* zu lesen, ist gewiß falsch. *Erasmus Alber* in seiner heftigen Schrift gegen die *Karlstädter* nennt ebenfalls keinen Namen. *Keller* hatte bereits über das Abendmahl, wie wir gesehen haben, unter seinem Namen geschrieben. Diese, wie die später zu nennende Schrift tragen einen ganz andern Typus, wenn freilich auch darin die Ansichten zusammenstimmen, daß sie *zwingli'sch* sind. Darnach muß ich bezweifeln, daß *Keller* der Verf. ist. Sollte er der Uebersetzer sein?

er die Worte der Consecration spricht. Sollte er nun mit seinen Worten das Brod gemeint haben, so wäre es nur in Einem Stücke sein Leib geworden, nämlich in dem Stück, welches er gerade während des Redens darreichte, alle anderen Stücke Brods wären Brod geblieben, alle anderen Apostel hätten nichts als Brod gegessen. Unzweifelhaft hätten die Apostel, denen er zuvor nichts davon gesagt hatte, daß er ihnen seinen Leib in „einem natürlichen Beckenbrod“ geben wolle, gefragt, welches Stück sein Leib sei, oder wie ein jedes Stück sein Leib wäre. Petrus hätte gewiß gefragt: „Meyster wie geet das zu, lege vns das auß wie dein leib in das Brod komme.“ Sonst fragen sie nach viel geringeren Dingen, hier fragt keiner. Es bedurfte auch keines Fragens, denn es haben's die Apostel für natürliches Brod gegessen, hat auch nie ein Apostel ein Wort darüber geredet, daß das Brod des Herrn Leib sei oder daß man's glauben solle. Darum ist das ein erdichteter Wahn. Es ist ein geistliches Essen im Glauben gemeint. Ebenso führt er dann auch die von den Schweizern geltend gemachten Gründe, daß das Fleisch kein nütze sei, daß Christus im Himmel sei u. s. w., gegen Bugenhagen vertheidigend aus, nicht ohne heftige Polemik gegen Luther, den „hohen Propheten“, von dem er sagt, Gott habe ihm um der Sünde der Hoffart willen, darin er sich erhoben, wie alle seine Schriften Zeugniß geben, den wahrhaftigen Geist entzogen und ihm einen neidigen, stolzen, lügenhaftigen Geist gegeben.

Eigenthümlich ist nun die Auslegung der Einsetzungsworte, eine Correctur Karlstadt's, beziehungsweise eine Zusammenfassung seiner Auslegung mit der Zwingli's. Der Verf. macht nämlich einen Unterschied zwischen den Worten, welche sich auf das Brod, und denen, welche sich auf den Kelch beziehen. Zene legt er so aus: „Nehmet, esset, der für euch gegeben wird, das ist mein Leib, das thut in meiner Gedecktnuß.“ Das Wörtlein „das“, meint der Verf., kann und mag nach aller Sprachen Art auf das Nachfolgende (der für euch dargegeben wird) verstanden werden. Christus hat den Jüngern das Brod gegeben und dabei gesagt, daß sein Leib für sie dargegeben werde, damit sie beim Essen des Brodes seines Todes gedenken sollen. Dagegen legt er nun das Wort vom Kelch ganz anders aus. Zwar für die Gestalt der Worte, wie sie bei Matthäus und Markus

vorliegen, giebt er eine ganz entsprechende Erklärung: „Welches für euch vergessen wird, das ist mein Blut des Neuen Testaments.“ Diese Erklärungsweise ließ sich aber auf den Bericht des Lukas und Paulus nicht anwenden. Hier soll deshalb „ist“ für „bedeutet“ genommen werden. Nehme man es in dem gewöhnlichen Sinne, so würde ja Christus gesagt haben, daß der Kelch im Blute sei, was sinnlos ist. Deshalb ist zu verstehen: „dieser Kelch bedeutet ein neues Testament in meinem Blut.“ Die Exegese ist wo möglich noch verschrobener, als die Karlstadt's, und richtet sich selbst, indem sie doch zuletzt zu Zwingli's „bedeutet“ ihre Zuflucht nehmen muß. Allein man sieht recht deutlich, daß es nicht zunächst die Auslegung der Testamentsworte ist, auf welche sich die Leugnung der Präsenz des Leibes und Blutes erbaut, sondern umgekehrt diese vorausgesetzt und darnach ausgelegt wird, wie denn ganz dem entsprechend der Verf. einmal ausdrücklich so argumentirt: weil der Leib Christi nicht im Brode ist, kann das Wörtlein „das“ nicht auf das Brod gehen, oder es muß „ist“ für „bedeutet“ genommen werden. Zugleich aber zeigt die Schrift, wie man sich abmühte, für die aufgestellte Behauptung die exegetische Basis zu gewinnen.

Mit dieser exegetischen Basis der Lehre beschäftigt sich nun auch die nächste Schrift, mit welcher Urbanus wieder in den Streit eingriff, sein Brief an Billican. Theobald Billican war dem Urbanus von früher her befreundet; noch im December 1524 hatte er ihm seinen Commentar zum Micha mit einer freundlichen Dedication gewidmet, in der er über die bösen Zeitläufte klagt, wo nun, was selbst der Antichrist noch unversehrt gelassen hat, den Gläubigen entrißen werden soll. In der Abendmahlslehre war er anfangs schwankend. „Subridebat nonnihil“, sagt er selbst, „quod Carolostadius, ὁ δεινὸς ἀνὴρ, ceperat et per alios cum felicius, tum splendidius, ut videbatur, serperat in ecclesiam, iamque et ipse pertrahebar in sententiam; tam potuit in principio hypocrisis plurimum, quamquam semper retrahebat spiritus et religio quaedam dominicorum verborum“¹⁾. Doch wandte er sich schon im Anfang 1525

¹⁾ Ep. ad Urb. Regium im Eingange.

gegen Karlstadt, wie ein Brief vom 12. Febr. an Weiß in Krailsheim zeigt. Er hatte selbst versucht, auf Karlstadt persönlich einzuwirken, indem er ihn zu sich einlud, um mit ihm die Sache zu besprechen, vielleicht ein Zeichen, daß er die Tiefe der Differenz nicht ganz zu würdigen im Stande war. Luther und Melanthon hatten durch Briefe ihn zu befestigen gestrebt, ebenso Urbanus. Als Billican auf einen im Herbst 1525 geschriebenen Brief des letzteren lange nicht antwortete, fürchtete man schon in Augsburg, er habe Schiffbruch gelitten. Da erhielt Urbanus im December von ihm einen ausführlichen Brief, den er mit seiner Antwort dann herausgab ¹⁾. Billican hatte allerdings die Frage noch einmal genau erörtern zu müssen geglaubt, um sein Gewissen zu beruhigen, weil manche Gründe ihm für die gegnerische Ansicht zu sprechen schienen. Namentlich hatte ihn eine für Decolampad äußerst günstige Stelle aus Tertullian beunruhigt. Um nun zu einem sicheren Resultate zu kommen, will er sich ganz allein an die Einsetzungsworte halten, mit Ausschluß zunächst aller anderen Schriftstellen (auch Joh. 6.): *praefatus, quod nihil prius, nihil potius sim in hac contentione habiturus, ipsissimis coenae verbis, quorum σύνταξιν, circumstantias, naturam et vim excutiam, quantum mea parvitas permittet, nihil movebor vel sexto capite Ioannis vel aliis hinc inde comportatis tum locis, tum argumentis, tum coniecturis. Ubi vero a verbis coenae confirmatus rediero, tum meo iure vel reiiciam vel adlegam, quae isti adferunt, si necessarium fuerit.* Unzweifelhaft war das der ganz richtige Weg, und zu bedauern ist nur, daß die Ausführung dieser Ankündigung nur in so geringem Maße entspricht. Denn Billican kommt weder zu einer gründlichen Auslegung der Einsetzungsworte, noch kommt er von da confirmatus zurück. Der ganze Brief beschränkt sich auf eine ziemlich dürftige Widerlegung der gegnerischen Auslegungen von Karlstadt, Conrad Retsch,

¹⁾ De Ver | bis coenae Domini | cae et opinionum varietate | Theobaldi Billicani ad Urbanum Regium Epi | stola. | Responsio Urbani Regii | ad eundem. | Wittenbergae | MD.XXVI. | 8°. Die augsburger Ausgabe, Aug. Vind. 4°. (bei Zapf, Augsburgische Bibliothek, II, 796.), habe ich nicht gesehen.

Zwingli und Decolampad und Billican bleibt eigentlich bis zum Ende schwankend.

Er spricht zunächst aus, daß in der Hauptsache alle Gegner übereinstimmen, indem sie alle behaupten, es sei im Abendmahl nichts als Brod und Wein. Auch die Gründe, worauf sie diese Behauptung stützen, sind im Wesentlichen bei allen dieselben. „Cum vero ad coenae verba ventum esset et quod antea imbiberat humana mens, esset verbis dominicis, quae in coena sunt adversum infernas portas, obfirmatura, tum divisa est in tot sententias, quot capita.” Hier zählt er nun die verschiedenen Ansichten auf, um sie einzeln zu widerlegen.

Leicht wird ihm das mit Karlstadt und Reysß, dessen Ansicht er nur als eine Verfehrung der Karlstadt'schen bezeichnet. Gegen Zwingli macht er dann zunächst geltend, daß das „est” nach hebräischer Weise von dem Herrn nicht ausgedrückt sei, deshalb könne hier der Tropus nicht liegen. Wolle man aber sagen, es sei hinzuzudenken, so müsse Zwingli nachweisen „tropum in adiuncto esse vel in corpore vel in pane”. Nehme er Leib, Brod, Blut, Wein in eigentlicher Bedeutung, so müsse er auch das „est” in seiner eigentlichen Bedeutung belassen. So wird die Ansicht Zwingli's auf die Decolampad's zurückgeführt, und diese ist es, welche Billican zuletzt und am ausführlichsten bespricht, zwar nicht als Ansicht Decolampad's — davon hielt ihn die Ehrerbietung gegen diesen zurück — sondern als Ansicht Tertullian's: „nam is huius figurati corporis caput est”. Dagegen macht nun Billican hauptsächlich Folgendes geltend: Wenn corpus und sanguis im figürlichen Sinne genommen wird, so ist auch Alles, was davon ausgesagt wird, in demselben figürlichen Sinne zu nehmen. So z. B. das Gleichniß vom guten Hirten. Hier wird ostium als eine significatio translatitia genommen, also in derselben Weise auch Alles, was mit Bezug auf die Thür ausgesagt wird, das „intrare, exire, pascuam invenire”. Nach diesem Grundsatz würde dann also auch, was von dem corpus und sanguis ausgesagt wird, „qui est novi testamenti, qui pro multis effunditur”, nur figürlich genommen werden können. Das Neue Testament wäre zur figura, das Blut ein „sanguis phantasticus” geworden.

Es ist schon oben hervorgehoben, daß der Weg, den Billican

einschlagen wollte, um zu sicheren Ergebnissen zu kommen, durchaus richtig war. Er hat es erkannt, daß die Ansicht der Gegner zunächst auf anderen als exegetischen Grundlagen beruhte und daß sie eine schon fertige Ansicht nur an die Einsetzungsworte heranbringen, um hier ihre Bestätigung zu finden. Dem gegenüber war es eine nothwendige Correctur, die Sache umzukehren und von den Einsetzungsworten auszugehen, diese zum Ausgangspunkt und zur Grundlage zu machen. Allein wenn hier auch die Grundlage für jede exegetische Verständigung liegt, so dürfen die Einsetzungsworte doch nicht von dem ganzen übrigen Schriftinhalte losgelöst werden, sondern müssen mit den übrigen Aussagen der Schrift dann doch wieder zusammengefaßt werden. Daß Billican dieses versäumt, daß er die Einsetzungsworte behandelt, als wäre sonst in der Schrift keine Aussage mehr vorhanden, das ist der Eine Punkt, an welchem sich seine Behandlung als ungenügend herausstellt. Der andere ist der, daß er diese Worte selbst rein grammatisch behandelt. Damit ist hier nicht auszureichen. Das zeigt sich namentlich an der Behandlung der Ansicht Decolampad's, den er offenbar gar nicht verstanden hat. Billican hätte nicht bloß die vier Ansichten ihrem Inhalte nach auf Eine zurückführen können, sondern auch ihrer exegetischen Begründung nach. Sie sind alle darin eins, daß sie das Zeichen von dem Wesen trennen, und das hätte Billican zeigen müssen, daß eine solche Trennung exegetisch nicht haltbar ist. Das ließ sich aber nicht auf dem Wege einer bloß grammatischen Erörterung vollbringen, dazu bedurfte es der Unterlage einer dogmatischen Beweisführung, und an dieser mangelt es völlig. Wenn Billican mit solchen Erörterungen sein Gewissen beruhigen konnte, da mußte es mit dieser Beruhigung schlecht bestellt sein. In der That sieht man auch das Schwanzen überall durch, Decolampad's Ansicht steht ihm eigentlich bis zu Ende unwiderlegt gegenüber, und es ist nur ein deutlicher Beweis dafür, daß er sich selbst nicht einmal genug gethan hatte, wenn er zuletzt die Hoffnung ausspricht, Melanthon werde durch eine von ihm erwartete Schrift die Sache weiter fördern.

Diese Mängel hat nun Urbanus Regius in dem Antwortschreiben vom 18. Decbr. 1525 keineswegs ergänzt. Sein

Brief enthält nur eine Reihe von flüchtigen Bemerkungen und Zusätzen, daß das Wort des Apostels 1 Kor. 10. vom Felsen, der mitfolgte, keinen Tropus zulasse, daß 1 Kor. 11: „das Brod, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ die lutherische Ansicht verstärke; daneben bringt er eine Reihe von Stellen aus den Vätern, namentlich Theophylakt, bei. Die beste dieser Bemerkungen, die erste von dem Felsen, ist nicht einmal sein Eigenthum. Sie ist fast wörtlich dem Briefe Luther's an die Straßburger vom 5. Novbr. 1525 (DW. III, 44.) entnommen, den man also auch in Augsburg gelesen hatte. Offenbar — und das ist für uns das Wichtigste — ist Urbanus schon in's Schwanken gekommen. Er klagt heftig über die Feindschaft der Gegner, die von einem deus esculentus, deus impanatus spotten; er bedauert, daß sich Viele von seiner Predigt abwenden, bloß deshalb, weil er kein Karlstadter ist; man sieht, welchen Eindruck das auf ihn machte. Er erzählt so ausführlich von seinem früheren Schwanken, daß man die gegenwärtige Unsicherheit leicht herausmerkt. Er sucht die Wahrheit; daß er sie gefunden, wagt er nicht zu behaupten; die Sicherheit, mit der er gegen Karlstadt aufgetreten war, vermißt man nur zu bestimmt. Es imponirt ihm, daß so bedeutende Männer auf der andern Seite stehen: „quis sum ego, qui illis resistam?“ Er spricht sogar die Möglichkeit aus, daß sie ihm vorausgeeilt sind in der Erkenntniß, und wünscht, daß sie als Brüder mit ihrem Gebet helfen, „ne a tergo relinquer miser“. Er sehnt sich aus dem Kampfe heraus nach Einigkeit und Frieden.

Das Urtheil über die Briefe mußte natürlich ein sehr verschiedenes sein. In Wittenberg nahm man sie äußerst günstig auf. Wie von dem zuerst in Augsburg gedruckten Syngramma wurde auch von den Briefen eine neue Ausgabe besorgt. Billican's Hervorheben der Einsetzungsworte mußte Luther zusagen, dem bei dem Ueberfluthen des Zwinglianismus im Süden es überhaupt von Wichtigkeit war, dort Vertreter seiner Ansicht zu finden. „Suscitat Deus reliquias suas contra novos haeticos; spes bona est; Christus promoveat“, schreibt er am 20. Jan. 1526 an Hausmann (DW. III, 87.). Am 18. Februar schickt er die Briefe an Joh. Agricola und fügt nach Erwähnung des Syngramma hinzu: „Spero illis

sua tandem desperata fore, qui hactenus tam confidenter iactaverunt."

Ganz anders lautete das Urtheil im gegnerischen Lager. Man wußte hier schon, daß Urbanus schwankte. Schon vor dem Bekanntwerden der Briefe schreibt Zwingli, der aus Augsburg fleißig mit Nachrichten versorgt wurde, an Badian (23. Decbr. 1525. Epp. I, 450.): „Urbanus Rhegius fluctuat“, und nennt ihn eine Chamäleonsnatur. Um so deutlicher mußte man die Unsicherheit hinter der ungenügenden Argumentation jetzt erkennen. Im Januar 1526 waren die Briefe in Decolampad's Hände gelangt. „Nihil tractant solidi“, schreibt er kurz an Zwingli und widerlegt dann allerdings schlagend das Hauptargument Billican's. „Nam si de imagine Maximiliani dicam: Hic est Maximilianus, qui genuit Philippum, quid urgebit intelligi, quod figura genuerit Philippum?“ (12. Jan. 1526. Epp. I, 461.). Noch geringschätziger urtheilt Capito in einem Briefe an Decolampad (23. Jan. 1526. Simmler'sche Samml.): „Billicani epistola et Urbani sententia inter fratres hic obambulat, perquam frigide et inepte iuvenis ille et alter mobilitatem carnis haud dissimulat. Quid speres ab illis hominibus? Certe nihil aliud quam in omnem iactandos occasionem. Iudicio animi vobis, ore autem et calamo Luthero subscribunt, quia sic illis tutum est.“ Und nun wandte sich Billican gar an Decolampad selbst, klagte, Urbanus habe seinen Brief verstümmelt, einen Theil unterdrückt, entschuldigte sich eigentlich wegen seines Schrittes und deutete an, Decolampad's Ansicht scheine ihm richtiger, als Manche meinen¹⁾. Das beeilt sich Decolampad, dem Zwingli (Febr. 1526. Epp. I, 476.), dieser dem Badian (7. März 1526. Epp. I, 478.) mitzutheilen. „Urbanum suppudet epistolae, fügt er hinzu. Mag es Verstellung oder Wahrheit sein, so muß man sich darüber freuen; ist es Verstellung, so zeigt sich, wie sie für ihre Sache fürchten; ist es Wahrheit, so muß man sich wie die Engel über einen Sünder, der Buße thut, über die Brüder freuen, die zum richtigen Verständniß zurückkehren.“

¹⁾ Billican an Decolampad 17. Calend. Febr. 1526. Epp. ab eccl. Helv. reform. scriptae, ed. Fueslin, I, 31.

Wußten Zwingli und Decolampad, wie es mit Urbanus und Billican stand, so erbaute sich darauf ihr Plan, sie zu gewinnen. Denn so geringschätzig sie von ihren Gegnern reden, es mußte ihnen dennoch viel daran liegen, sie zu gewinnen. Es machte doch Eindruck, daß Brenz und die Schwaben, jetzt auch Urbanus und Billican, für Luther auftraten. „Tripudiant Brentii et Regii“, schreibt Decolampad an Zwingli (9. Febr. 1526. Epp. I, 472.), „et id genus; nonnulli etiam ex his languescere incipiunt, qui videbantur pie sentire. Urgendum est opus Dei, urgendum!“ Decolampad beschloß, dem Billican ausführlich zu schreiben, den Urbanus privatim zu vermahnen (an Zwingli 25. Jan. 1526. I, 464.); Zwingli wollte an beide schreiben.

Decolampad's Schrift gegen Billican¹⁾ gehört nicht zu seinen bedeutenderen. Sie ist breit, voller Wiederholungen und ohne rechten Plan. Neues bietet sie nichts, Decolampad hat seine Ansichten anderswo klarer und gründlicher dargelegt. Auf diese brauchen wir hier nicht einzugehen. Die Hauptsache für uns ist die, daß die Schrift dennoch in hohem Maße geeignet war, den Billican zugleich zu widerlegen und zu gewinnen. Das Hauptargument Billican's, dessen Schwäche wir schon kennen gelernt haben, weist er damit zurück, daß er die Trennung der Worte „das ist mein Blut“ und „welches für euch vergossen wird“ zurückweist und zeigt, daß nicht die einzelnen Worte Leib, Blut tropisch zu fassen sind, sondern der ganze Satz metonymisch. Ebenso thut er dar, daß eine bloß grammatische Auslegung hier nicht genügen kann. Er brauchte dabei nur Ernst zu machen mit der Forderung, welche Billican zwar vorangestellt, aber selbst nicht erfüllt hatte, daß nämlich auch die Umstände, unter denen der Herr das Wort geredet, in Betracht zu ziehen seien. Das thut Decolampad, und zwar so, daß er aus dem symbolischen Charakter des alttestamentlichen Passah auch den symbolischen Charakter des neutestamentlichen Passah darzuthun sich bestrebt. Bei allem Schlagenden der Widerlegung

¹⁾ Ad Theobaldum Billicanum quoniam in verbis coenae alienum sensum inferant. — Sie steht in der Sammlung Apologetica Ioann. Oecolampadii. 1526. 8^o.

behandelt er aber seinen Gegner immer freundlich mit viel eingestreuten Anerkennungen und Lobsprüchen; so oft er ihm zwischen den Zeilen seine Schwäche zu erkennen giebt, immer geschieht es in einer Weise, die den Billican nicht beleidigen konnte. So z. B., wenn er von sich selbst erzählt, er habe schon damals, als er noch plane superstitiosus gewesen, vermuthet, es müsse unter den Worten des Herrn ein anderer Sinn verborgen sein, aber gedacht: willst du allein weise sein? man muß glauben, was Andere glauben, und die intempestiva pusillanimitas habe ihn von weiterem Eindringen zurückgehalten. Ohne Zweifel sollte Billican sich darin spiegeln, in seiner eigenen Pusillanimität straft Decolampad die des Gegners. Den Urbanus Regius ignorirt er seinem Plane gemäß fast ganz. Nur gelegentlich kommt er auf ihn und die von ihm aus dem Theophylakt angeführte Stelle. Er erwähnt ihn höflich als einen Mann „excellens mira cloquentia“, aber doch „in hac causa minoris quam par sit iudicii“, weist ihm kurz einen Irrthum nach und giebt dem Billican zu verstehen, daß er auf das Urtheil des Urbanus, auf den sich Billican stützte, eben nicht viel gebe.

Zwingli's Antwort ¹⁾ trägt einen ähnlichen Charakter. Es ist auch ihm leicht, Billican's Argumente, namentlich das Hauptargument, das est sei nach hebräischer Sprachweise nicht ausgedrückt, zu widerlegen, indem er nachweist, daß darauf nichts ankomme, daß der Erfolg ganz derselbe sei, ob man den Tropus in dem Worte est oder corpus sucht, im Prädicat oder Subject oder in der Copula. Zwingli schreibt mehr von oben herunter, als Decolampad. Er läßt den Billican überall seine Ueberlegenheit merken, verweist ihm im Vorübergehen sprachliche Mängel und empfiehlt ihm, den Plinius zu lesen, um besser lateinisch zu schreiben. Die Ueberlegenheit äußert sich hie und da in Spott, wie z. B. wenn er den Satz aufstellt: Ist Christus im Brode, so muß der h. Petrus und der große Christoph auch da sein, denn der Herr hat gesagt: Wo ich bin, soll mein Diener auch sein. Gegen den Schluß ergreift er die Gelegenheit, über die Verfasser des Syngramma mit scharfen Worten zu reden. Es soll das dem Billican, der an den Syngrammatisten einen

¹⁾ Ad Billicani et Regii epp. responsio vom 1. März 1526. — Opp. III.

Halt suchte, diesen Halt nehmen; zugleich hebt der Gegensatz das freundliche Benehmen gegen Billican noch mehr hervor und giebt doch andererseits deutlich zu verstehen, was Billican selbst zu erwarten hat, wenn er nicht umkehrt, wie denn der ganze Schluß, der die Sache Zwingli's als die gewiß siegreiche hinstellt, offenbar einschüchtern soll. Die Schrift ist in der That in mancher Hinsicht ein Meisterstück solcher Polemik, die nicht niederschlagen, sondern herüberziehen soll, klar, leicht, gewandt, freundlich und ernst, anerkennend und doch immer mit der Protectormiene eines Ueberlegenen, gewinnend und wieder drohend. Zwingli deckt die Schwächen seines Gegners schonungslos auf und läßt doch durchblicken, wieviel ihm daran gelegen ist, den Gegner zu gewinnen, behandelt ihn dann schon als gewonnen, stellt es als unmöglich hin, daß er nicht zustimmen könnte. Gewiß, Billican mußte sehr fest stehen, wenn er das ertragen sollte, und wir wissen, auf wie schwachen Füßen er stand. Unzweifelhaft ist das Alles aber auch auf Urbanus Regius mit berechnet, der ja eine ähnliche Stellung einnahm.

Dazu kommt dann eine eigene Zuschrift an Urbanus¹⁾, der an Billican ähnlich, doch noch mehr auf des Urbanus Eigenthümlichkeit berechnet. Es ist darin Alles stärker aufgetragen, die Lobsprüche größer, die Drohungen heftiger. Des Urbanus heftige Natur forderte stärkere Mittel, als der weiche Charakter des Billican. „Und du, mein beredter Mercur“, so beginnt er, „weshalb schiebst du den Urtheilspruch nicht auf, bis du auch gesehen, was wir vorbringen? Weißt du nicht, daß du schuldig bist, uns, die wir so heftig verklagt werden, das andere Ohr zu leihen? Warum schlägst du dich zu der Partei, die mehr von Menschenirrhümern abhängt, als von Gottes Wort? Zumal da Alle meinten, du habest dein Urtheil suspendirt bis zum Ende des Streits. Warum trittst du nun hervor und wirfst Partei, da ich dachte, du solltest einmal Schiedsrichter werden?“ Wie sehr mußte das dem Urbanus, solchen Dingen in der That nicht ganz unzugänglich, schmeicheln! Freilich behandelt Zwingli diesen seinen Schiedsrichter keineswegs dem entsprechend. Auf die Schmeichelei folgt die Belehrung. Der Ton,

¹⁾ Opp. III, 671.

in dem er nun auf die Sachen eingeht, ist schulmeisternd, von oben herab zurechtweisend. Er läßt den Urbanus merken, woher der Hauptgrund seines Briefes entlehnt ist; er widerlegt ihn belehrend und giebt ihm zu verstehen, woran er leider nicht ganz Unrecht hatte, daß er die Sache nicht gehörig durchbringe. Zuletzt kommen dann Drohungen. Vom Schmeicheln geht's zum Belehren, von da zum Drohen. „Nos perpetuo pugnam deprecatur apud omnes. Quod si prorsus unguis nostros, quos tam cunctanter exerimus, quidam experiri cupiunt, dolet nobis hoc in praesentia; postmodum vereor, ne illis nequicquam doceat, ubi senserint. Resipiscite Billicani, Rhegii, Brentii et id genus bonarum sacrarumque literarum candidati, dum tempestivum est.”

Die Briefe verfehlten in der That ihren Zweck nicht. Wie Billican dadurch für Zwingli gewonnen wurde, um dann halbpapistisch¹⁾ zu werden, sein ganzes Leben haltlos, brauchen wir nicht mehr zu verfolgen. Seine Verbindung mit Urbanus ist bald loser geworden. Uns interessirt nur des letzteren Verhalten. Auch er vermochte nicht mehr zu widerstehen. Zwar schreibt er noch am 24. April 1526 an Birkheimer²⁾, für dessen Schrift gegen Decolampad dankend, nichts Lieberes habe ihm geschenkt werden können, als diese Schrift, er freue sich, daß Birkheimer auf ihrer Seite stehe, die Gegner würden darüber betrübt sein, und grüßt von Frosch und Kastenbaur; aber die fast gleichzeitige Schrift de nova doctrina lehrt im Abendmahl schon mehr zwingli'sch als lutherisch. Am deutlichsten erhellt seine Stellung aus einem unter dem 14. Juni 1526 an die Gebrüder Blaurer geschriebenen Briefe³⁾: „Quid in Thermis Badensibus agatur, nescimus hic, nisi quod Eccium probe putamus madescere, vino tamen magis quam aqua. Zwinglium abesse Thermis doleo. Vicisset enim semel universos Papistas, excepto peccati originalis negotio, quod impure admodum tractare videtur. De coena dominica etsi

¹⁾ Sapit papisticum animum, schreibt Urbanus an Ambr. Blaurer Decbr. 1528 von der späteren Schrift Billican's über das Abendmahl.

²⁾ Opp. lat. III, 91.

³⁾ Aus der Simmler'schen Sammlung handschriftlich.

possit coargui, ab illis tamen pseudotheologis vinci plane non potuisset." Noch allerdings hält er die Abendmahlslehre Zwingli's nicht für richtig, aber schon für so stark, daß sie die römischen Gegner nicht überwinden werden, und ein anderes Dogma schiebt sich ihm nun in den Vordergrund, die Lehre von der Erbsünde. Ganz ähnlich hatte sich Urbanus um dieselbe Zeit gegen Zwingli ausgesprochen. Er hatte durchaus nicht beleidigt durch Zwingli's Schreiben an ihn und Willican sich geäußert, aber Zwingli's Lehre von der Erbsünde als irrig beanstandet und darüber Aufklärung verlangt¹⁾.

Es ist recht charakteristisch für die Stellung des Urbanus, daß er jetzt die Abendmahlslehre zurückstellt und die Frage nach der Erbsünde vorschiebt. Er fühlt offenbar seine Schwäche in der Abendmahlslehre; hier getraut er sich nicht mehr, Stand zu halten und schiebt deshalb eine andere Frage vor, wo er Zwingli's Schwäche um so sicherer zu finden hofft, wohl nicht gerade in der bewußten Absicht, seinen Rückzug zu decken, aber ebenso wenig in dem Bewußtsein, daß Zwingli's Lehre von der Erbsünde mit seiner Abendmahlslehre zusammenhänge. Um so mehr mußte Zwingli daran liegen, hier das Mißtrauen seines Gegners aus dem Wege zu räumen, und wohl durfte er hoffen, Urbanus würde dann auch in der Abendmahlslehre noch einen Schritt weiter zu ihm hinüber thun. Obwohl von Geschäften überhäuft, beschloß er dennoch zu schreiben und ließ indessen dem Urbanus durch gemeinsame Freunde diesen Entschluß in freundlicher Weise kund thun. So durch Sam (2. Juli) und durch seinen Agenten Gynoräus, der sich damals in Augsburg aufhielt (Epp. I, 536.). Endlich (15. August) erschien die „*Declaratio de peccato originali Huldrici Zwinglii ad Urbanum Regium*“²⁾ selbst.

Obwohl uns das Schreiben des Urbanus an Zwingli nicht aufbehalten ist, können wir doch aus Zwingli's Antwort mit Sicherheit entnehmen, welche Punkte in Zwingli's Lehre er beanstandet hatte. In seiner Schrift „*Vom Taus, vom Wider-*

¹⁾ Es erhellt dieses aus einem Briefe Zwingli's an Sam in Ulm (2. Juli 1526. Epp. I, 519.) und aus dem Eingange der Schrift Zwingli's *de peccato originali*.

²⁾ Opp. III, 627.

touf und vom Rindertouf“ hatte sich Zwingli bekanntlich auch über die Erbsünde (Opp. II, 2, 287.) und zwar dahin ausgesprochen, daß sie nicht Sünde im eigentlichen Sinne (denn Sünde ist „ein freyen, den ein ieder mutwillig beget us eigener vermessenhait oder bewegnuß“), sondern ein „natürliches Bresten“, ein Mangel sei, den Jemand ohne seine Schuld von Natur an sich hat, daß sie deshalb auch an ihr selbst dem, der damit behaftet ist, nicht sündlich sei, ihn nicht verdamme. Er hatte bestimmt behauptet, daß die Kinder der Gläubigen um der Erbsünde willen nicht verdammt werden — Behauptungen, die dann, wie wir hier nicht erst auszuführen brauchen, auf's engste mit seiner Lehre von der Taufe, wonach diese nur ein Pflichtzeichen ist, aber weder eine Abwaschung der Sünde, noch eine Versicherung der Vergebung bringt, auf's engste zusammenhängen. Diese Sätze schienen dem Urbanus, und nicht ihm allein, weder mit der Lehre der Väter, noch mit der Schrift übereinzustimmen. Ist die Erbsünde nicht Sünde, verdammt sie nicht, so bedürfe es ja Christi nicht, das Verdienst Christi werde zunichte gemacht.

Allerdings macht Zwingli nun, wie es scheint, nicht unerhebliche Zugeständnisse. Er will es sich gefallen lassen, daß die Erbsünde *peccatum* genannt werde; er giebt den Satz der früheren Schrift, daß die Kinder der Gläubigen durch die Erbsünde nicht verdammt werden, geradezu auf; er hebt auf's stärkste hervor, daß, wie es nicht seine Absicht sei, den elenden Zustand des Menschen nach dem Fall abzuschwächen, so auch in keiner Weise das Verdienst Christi überflüssig werde, vielmehr könne nur das Blut Christi diesen Schaden heilen. Allein sieht man genauer zu, so ist das erste Zugeständniß nur Schein, denn Zwingli sagt ausdrücklich, er wolle es sich gefallen lassen, daß die Erbsünde *peccatum* genannt werde, „tu vero eo vocabulo conditionem ac mulctam intelligas vitiataeque naturae calamitatem et miseriam, non crimen aut culpam eorum qui peccati moriendique conditione procreantur“; er spricht es bestimmt aus, daß die Erbsünde nur metonymice Sünde genannt werde. Das Zweite ist zu inconsequent, als daß Zwingli nicht versuchen sollte, ihm seine Bedeutung wieder zu nehmen, und das thut er wirklich, indem er ausführt, wie durch das Werk Christi die Verdammllichkeit der Erbsünde aufgehoben ist;

und wenn er dabei Alles dem Blute Christi zuschreibt, so kann er andererseits nicht stark und oft genug hervorheben, daß die Taufe als ein bloßes signum die Erbsünde nicht hinwegnimmt. Hier lag der Punkt, wo die vorliegende Frage mit der Abendmahlslehre zusammenhing, und Zwingli deutet diesen Zusammenhang noch ausdrücklich an, indem er es sich nicht entgehen läßt, von dem signum der Beschneidung auf das signum im Abendmahl zu kommen.

Urbanus antwortete rasch unter dem 28. Septbr. 1526. Er ist auf's höchste befriedigt. „Libello enim exiguo, si folia spectes, sed ingenti, si rerum pondera, satis superque declarasti sincerius Te sentire de peccato originis, quam suspicati sunt quidam, quos hac tua lucubratione placatum iri nihil dubito.“ Nur die Sätze Zwingli's von der allgemeinen Aufhebung der Erbsünde durch Christum, „tantum profuisse Christum sanando, quantum nocuerit Adam peccando“, schienen ihm bedenklich und Origenistischen Irrthum enthaltend. Er zeigt auch hier mehr Gelehrsamkeit und Belesenheit, als dogmatischen Scharfsinn, denn den Zusammenhang dieser Sätze mit dem andern, daß die Taufe die Sünde nicht wegnehme, und weiter mit der Abendmahlslehre sieht er nicht. Was schon im Kampfe mit Karlstadt mangelt, eine klare Erkenntniß der Bedeutung der Gnadenmittel, das mangelt noch immer, und dieser Punkt ist der eigentlich entscheidende. So giebt Urbanus nun auch in der Abendmahlslehre nach, erkennt Zwingli's Auffassung an, nach seiner raschen sanguinischen Art redet er jetzt von ihr als von der triumphirenden Wahrheit. „Quod ad eucharistiam attine, Augustae nihil est periculi. Veritas triumphat mussitantibus nonnullis, sed nihil efficientibus, quippe egregie ineptientibus in re non intellecta.“ Ja, er meint, seine früheren Gesinnungsgegnern Frosch und Rastembaur, in deren Namen er früher geschrieben, gegen Zwingli wenigstens insoweit in Schutz nehmen zu müssen, daß sie nicht aus Bosheit fehlen. „Rana et Agricola boni viri sunt, si quid peccant non peccant in causa nostra (so identificirt er sich bereits mit Zwingli) de eucharistia.“ Zwingli eilte, den Sieg zu benutzen. In seiner Antwort vom 11. Octbr. schlug er die letzten Bedenken des Urbanus nieder,

freut sich, daß er zu ihm übergegangen ist, und spricht die Hoffnung aus, bald werde der Tropus, die Einfachheit und Klarheit seiner Ansicht von Allen anerkannt werden, zugleich den Urbanus zur Festigkeit mahnend (Epp. I, 549.). Gegen Ende des Jahres gilt Urbanus als Zwinglianer, von diesen als Genosse begrüßt, von den Anhängern Luther's als abgefallen betrauert. Unzweifelhaft erlitt das Lutherthum in Augsburg dadurch einen heftigen Stoß. Frosch und Agricola hielten fest, aber gewiß durch des Urbanus Weichen selbst erschüttert. Luther hielt es für nöthig, Frosch durch einen Brief zu stärken (28. Octbr. 1526. III, 131.); er beklagte in einem Briefe an Hausmann (10. Jan. 1527. III, 154.) Decolampad's und Urbanus' Fall; ja im März 1527 hieß es bereits in Wittenberg, Urbanus wolle gegen Luther schreiben (Luther an Spalatin 11. März 1527. III, 163.).

War denn nun Urbanus wirklich Zwinglianer und in welchem Maße war er's? Diese Frage könnte nach den oben angeführten Aussprüchen des Urbanus selbst ganz unnütz erscheinen und allerdings nimmt es sich diesen gegenüber seltsam aus, wenn Heimbürger¹⁾ das Ganze darauf reduciren zu dürfen meint, Urbanus sei „bei seinem Forschen nach Wahrheit auf Punkte gestoßen, welche ihm die Ansicht der Schweizer nicht in allen und jeden Punkten so ohne Weiteres verwerflich erscheinen ließen“, dieses sei dann von Zwingli ausgebeutet, habe ihm, der rastlos bemüht war, seiner Ansicht die Oberhand zu verschaffen Veranlassung gegeben, zu äußern, daß Urbanus ihm beigetreten sei. Dennoch ist etwas Wahres daran. Urbanus ist nie in dem Sinne zwingli'sch geworden, daß er, wie bisher in die lutherischen Anschauungen, so nun in die zwingli'schen eingegangen wäre. Seine Gesamtauffassung bleibt immer lutherisch, der Zwinglianismus ist nur ein eingesprengtes Stück, dem darum auch keine lange Dauer zukommen kann. Ja, wir finden nicht einmal die zwingli'sche Abendmahlslehre nach ihrem specifischen Charakter bei ihm wieder, namentlich nirgend die Erklärung des est durch „bedeutet“. Alle Aeußerungen des Urbanus über das Abendmahl aus dieser Zeit haben etwas

¹⁾ Urbanus Regius, S. 107.

Unbestimmtes, Verschwommenes, wobei zwingli'sche Elemente allerdings überwiegen, namentlich der Ton auf das Wiedergedächtniß gelegt und nur eine *manducatio spiritualis* anerkannt wird, aber auch lutherische Elemente nicht ganz fehlen. Dabei werden die streitigen Fragen möglichst zurückgestellt und Nutzen und Frucht des Abendmahls hervorgekehrt. So heißt es in der schon im Frühling 1526 geschriebenen Schrift *de vetere et nova doctrina*: „*Coena Domini ad praescriptum Christi peragi debet, ut iugi dominicae mortis recordatione nostra fides augeatur, accendatur caritas, roboretur spes nosque cognita preciosissimae mortis causa magis magisque ad gratiarum actionem pro inenarrabili dilectione ad abolendum corpus peccati et ambulandum in vitae novitate urgeamur.*“ Dann folgt eine allerdings zwingli'sche Erklärung des Abendmahls, ganz entsprechend den Artiteln Zwingli's: „*Est igitur coena Domini salutiferae mortis Christi memoriale non sacrificium, sed sacrificii semel in cruce facti recordatio*“, und noch bestimmter wird der Gegensatz gegen die früheren Sätze des Urbanus, wenn weiter alles Gewicht allein auf die *manducatio spiritualis* fällt: „*Neque tamen hac ipsa coenae communione remitti peccata adserimus, sed cum recordamur fide vera et grata beneficium redemptionis, hac fide iustificamur et remissionem peccatorum, morte Christi partam, consequimur.*“ Ganz ähnlich ist die Aeußerung in der 1527 geschriebenen „*Summe christlicher Lehre*“, nur daß hier das Moment der *synaxis*, welches wir schon oben nach Luther's Schrift von den Brüderschaften bei Urbanus fanden, stärker hervorgehoben wird, während die „*Prob zu des Herrn Nachtmahl*“ von 1528 fast wörtlich mit den oben angezogenen Stellen stimmt ¹⁾.

¹⁾ „Wie unser Leib von leiblicher Speise und leiblichem Trank gespeiset, getränkt, ernährt und aufenthaltten und zu Werken des Lebens gestärkt wird im leiblichen Leben: also werden wir im geistlichen Leben gespeiset, getränkt, ernährt, aufenthaltten und zu den Werken eines gottseligen Lebens gestärkt mit dem Leib und Blut Christi, so wir in diesem gläubigen Gedächtniß nach seinem Befehl festhalten, daß Jesus unser Herr aus gnädigem Willen seines und unsers Vaters für uns ist gestorben und hat mit seinem Tod gemacht und verdient, daß der himmlische Vater uns will für seine Kinder und Erben haben, all unsere Sünde verzeihen und ewig selig machen.“

Nach Allem werden wir sagen müssen, daß Urbanus mehr eine unionistische Stellung einnimmt, als eine bestimmt zwingli'sche. Er sucht Frieden zu schaffen dadurch, daß er die streitigen Fragen ganz auf sich beruhen läßt und dagegen den Nutzen und die Frucht des Abendmahls predigt, namentlich die, welche es als communio, als synaxis schafft. „Soleo“, schreibt er später (Decbr. 1528) selbst an Ambr. Blaurer, „etiam de coena sic loqui publice et privatim, ut synaxeos vim et fructum perdiscant simplices citra iacturam evangelicae veritatis, omittant autem contentiones inutiles.“ Solche unionistische Bestrebungen hervorzurufen, war die damalige Lage des kirchlichen Lebens in Augsburg allerdings wohl angethan. Rein Babel kann verwirrt sein, sagt Urbanus selbst (an Blaurer Decbr. 1528) und Luther beklagt das in sechs Secten zerrissene Augsburg (an Spalatin 11. März 1527. III, 163.). Frosch und Rastnbaur hielten zwar treu zu Luther, doch scheint ihr Anhang nur gering gewesen zu sein. An der Spitze der Zwinglianer stand noch immer Cellarius, dem Zwingli während einer Krankheit seine Freundschaft durch einen Brief bethätigte (17. Septbr. 1526. Epp. I, 538.), neben ihm Johann Schneid beim h. Kreuz und Johann Seyfried bei St. Georg. An Petrus Gynoräus hatte Zwingli einen eifrigen Agenten, der für ihn nicht ohne Erfolg warb und ihn mit Nachrichten von Augsburg versah, ein elender Mensch, dessen sittenloser Wandel später nicht ohne Nachtheil für Zwingli offenbar wurde. Durch ihn sehen wir viele angesehene Männer für Zwingli gewonnen, auch solche, die früher mehr lutherisch gesinnt waren, wie Jörg Regel, von dem Heger noch 14. Septbr. 1525 schreibt: „adhuc carneum Christum edit“, der sich aber (15. Mai) 1527 in einem Briefe an Zwingli heftig gegen Luther ausspricht. Neben ihm der Bürgermeister Ulrich Rehlinger und Wolf Verkinger, der Buchdrucker Sigmund Grimm u. A. m.

Dazu kam dann die radicale wiedertäuferische Partei, zu deren Hauptstücken Augsburg gehörte. Fast alle bedeutenden Häupter der Partei in ihren verschiedenen Schattirungen, Heger, Hubmair (Pacimontanus), Denk, Hans Hut, Salmingen, Dachser haben in Augsburg gewirkt und aus der großen Arbeiterbevölkerung der Industrie- und Handelsstadt, die, leicht beweglich, neu-

gierig, den radicalen Tendenzen um so offener stand, je schwankender und unsicherer das Stadtreghment in kirchlichen Dingen sich bewies, eine bedeutende Partei gesammelt. An ihrer Spitze stand eine Zeit lang ein Mann aus einem vornehmen augsburger Geschlechte, Eitelhans Langenmantel, ein begabter Mensch, zum Demagogen geschaffen, beredt, obwohl ohne gründliche Bildung, unter seiner Partei hoch angesehen. Langenmantel hat auch in den Sacramentsstreit eingegriffen und seine festen gewordenen Schriften möchten hier um so mehr eine Erwähnung verdienen, als sie uns die Stellung der Wiedertäufer im Abendmahlsstreite klar veranschaulichen. Langenmantel steht, was die positive Seite seiner Ansicht anlangt, zu Zwingli. Es kommt Alles auf das geistige Essen an, das ist glauben, daß Christus, wahrer Gott und Mensch, seinen Leib für uns dargegeben und sein Blut für uns vergossen habe zur Vergebung der Sünden. Denn ohne Glauben kann man nicht selig werden, wohl aber ohne das Sacrament; Gott ist ein Geist und seine Worte sind Geist und Leben, der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze, darauf kommt er immer zurück. „Summa Summarum, welcher glaubt, daß Jesus Christus, wahrer Gott und Mensch seinen Leib für uns dargegeben und sein Blut für uns vergossen hat zur Vergebung der Sünden, so wir je die Zeichen nicht haben möchten, der isset und trinket nichts desto minder den Leib und das Blut Christi im Geist und in der Wahrheit in dem Gedechtniß des Leidens und Blutvergießens Christi, am Kreuz vergossen für unsere Sünde, in einem starken und festen Glauben und Vertrauen seinem Wort ohn alle Zeichen und Zuthun der Menschen“ ¹⁾. Dabei wird der Genuß der Zeichen nicht durchaus verworfen. Man muß gelehrte Männer haben, die sie austheilen, aber man muß dabei mit Christen zusammenkommen, nicht mit Widerchristen, d. h. es soll das Abendmahl, wie er auch sonst sagt, in den täuferischen Kreisen in den Häusern hin und her gehalten werden.

Besonders heftig ist nun die Polemik Langenmantel's gegen Luther, den neuen Papst, und die Lutheraner, die neuen

¹⁾ „Diß ist ain anzayg: ainem meinen, etwann vertrauten gesellen, über seyne harte widerpart, des Sacraments vnd anders betreffend.“ C. H. L. s. 1. et a. 2 Bl. 4^o.

Papisten¹⁾. Gegen die alten Papisten sind sie zwar im Rechte, denn der Teufel redet auch bisweilen die Wahrheit, aber nicht aus seinem Eigenthum. Wenn Jemand krank ist und zu ihnen schickt um das Abendmahl, so fragen sie: Wollt ihr den Leib und das Blut des Herrn empfangen in beider Gestalt? Die Person spricht: Ja, lieber Herr! Auf solches spricht unser vermeinter Hirte: Ihr müßt glauben, so die Worte „das ist mein Leib“ über das Brod oder Ostie gesprochen werden, daß der Leib des Herrn wesentlich im Brod oder Ostie sei und daß das Brod nichts desto minder Brod oder die Ostie bleibt; desgleichen auch, wenn die Benedeiung über den Kelch gesprochen wird, müßt ihr glauben, es sei das Blut Christi des Herrn und daß nichts desto minder der Wein Wein bleibt; wenn ihr das glaubt, wie ich euch angezeigt habe, so will ich euch den Leib und das Blut Christi des Herrn geben. Die guten Leute sind begierig und im Herzen froh, sagen Gott Dank, daß er sie mit solchen gelehrten Männern so väterlich versehen habe, und wissen nicht, daß sie jämmerlich betrogen sind. Und wann er die guten Leute auf seinen Weg gebracht, zeucht er ein Buchs herfür, darin viel seiner Herrgott, und giebt der Person einen Herrgott. Sie vermeint, er habe sie Gott berathen, so hat sie der Teufel besch — —. Dann wollen sie auch Bezahlung haben, nehmen gern Bagen und noch lieber Gulden, und ehe er leer aus einem Hause ging, nehm er eher ein halb Pfund Flachs für seine Hausfrau. Die alten Papisten sind in diesem Stücke minder arg, sie geben ihren Herrgott nicht so theuer, als die neuen Papisten. Sie geben einen bloßen Herrgott für sechs Pfennige, das Del um neun Pfennige. Gilt das Del mehr, denn ein Herrgott, ist fürwahr wohlfeil, aber böß Salat essen, weil das Del in hohem Geld gehalten wird.

Wo möglich noch heftiger sind seine Ausfälle gegen Luther selbst²⁾. Er widerspreche sich in seinen Schriften fortwährend,

¹⁾ Ein kurzer begryff Von Alten vnd Newen Papisten, auch von den rechten vnd waren Christen. M.D.xvij — s. l. Ein Bogen 4°. — Daß die Schrift, obwohl namenlos, von Langenmantel herrührt, ergiebt sich daraus, daß er sie in der gleich zu nennenden Schrift gegen Luther selbst als seine Schrift citirt. Sie fällt ganz in den Anfang des J. 1527.

²⁾ Ein kurzer anzeyg, wie Do Martin Luther ein zeyt hör hatt etliche

bald sage er, es sei der wesentliche Leib und das wesentliche Blut Christi, dann, es sei allein ein Zeichen, dann, es müsse im Glauben empfangen werden. In Summa, er setze so viele seltsame Glossen und Exempel, daß Einer einer ganzen Ruhhaut bedürfe, um sie alle zu verantworten. Daneben wirft er ihm Geldgier vor und Hochmuth. „Ich besorge, er habe erfahren, daß Ducaten mehr gelten als rheinische Gulden.“ „Dieser allerheiligste Mönch Martin Luther setzt sich in den Himmel an Christus Statt und mitten in den Tempel, damit die Statt Christi nicht öd stehe, bis daß Luther und sein Hause dem frommen Jesu wieder erlauben, hinaufzufahren, da er zuvor war.“ Seine Anhänger ermahnt er nicht bloß zur Standhaftigkeit, er reizt sie auch auf's heftigste gegen die Anhänger Luther's. Alle, die da glauben, daß der Leib Christi wesentlich im Brode und das Blut wesentlich im Kelche sei, das sind wahrlich Widerchristen und fälschen Christi Testament. Die glauben nicht, daß Jesus wahrer Gott und Mensch sei, sie leugnen alle Hauptartikel des Glaubens. Solche nehmt nicht in's Haus und grüßet sie nicht, denn wer sie grüßt, der hat Gemeinschaft mit ihren bösen Werken.

Was für einen Eindruck solche Aufreizungen, und gewiß werden sie mündlich noch heftiger gewesen sein, auf die leicht erregte Masse haben mußten, ist leicht zu denken. Die Wiedertäufer feierten ihr Abendmahl für sich, um es nicht mit den Widerchristen zusammen zu halten. Viele Leute zogen sich ganz vom Sacrament zurück. Die Predigt vom geistlichen Essen im Glauben wurde ein Grund, das leibliche Essen ganz zu verwerfen. Sacrament halten oder nicht halten, sagten sie, sei uns heimgestellt, man möge des Leidens Christi auch daheim für sich denken, ohne zum Nachtmahl zu gehen. Selbst der Zwinglianer Keller klagt darüber auf's bitterste und giebt sich in seinem 1528 erschienenen Berichte über das Abendmahl ¹⁾ alle mögliche

schriften lassen aufgeen, vom Sacrament, die doch stracks wider ainander, wie wirt dann sein vnd seiner Anbenger reich besteen. Matthei 12. Eytelhanns Langenmantel. — 2 BB. 4^o. — Die Vorrede ist datirt 28. Jan. 1527.

¹⁾ Ain grüntlicher | auß hailiger schrift | bericht, deß Herren Nachtmahl wir | dig zu Empfahen, den schwachen | außs kürzest zusammenbracht. | Durch Mich. Kellern. | M.D.XXVIII. | den 25. May. | Mit grund vund vrsach, warumb man zum Sacrament oft geen soll. | s. l. 12^o.

Mühe, die Nothwendigkeit eines öfteren Genusses darzuthun. Ganz ähnliche Klagen hören wir von Urbanus in dem öfter citirten Briefe an Ambr. Blaurer. Ja, bei der Zerrissenheit zogen sich Viele sogar ganz von Predigt und Gottesdienst zurück. Man könne doch nicht wissen, wer die Wahrheit predige ¹⁾).

Dazu kam, daß auch die römische Partei noch immer sehr stark war. Ihr gehörten viele vornehme Geschlechter an, namentlich die Fugger, mit ihrem großen Reichthum und weiten Verbindungen eine bedeutsame Stütze. Als theologischer Hauptvertreter galt Matthias Ketz, einst in Ingolstadt dem Urbanus Regius befreundet; nicht ohne Einwirkung blieb Eck, der zu Zeiten von Ingolstadt herüberkam, damals durch seinen angeblichen Sieg in Baden noch stolzer geworden. Ein Gespräch Eck's mit Urbanus führte zu einem Schriftwechsel über die Messe, auf den wir noch kommen werden. Des Bischofs Einfluß auf die Stadt war zwar gering, aber doch nicht ganz unwesentlich, zumal da das Stadtregiment so ungemein unsicher in allen kirchlichen Fragen sich erwies. Es suchte nur nach allen Seiten hin Frieden, nachgiebig, wo seine Macht nicht ausreichte, streng, sobald es wieder zu Kräften gekommen. Die Wiedertäufer verfolgte man mit Feuer und Schwert, die Römischen und Evangelischen suchte man so viel als möglich von Extremen zurückzuhalten, jedem entschiedenen Handeln feind.

Und doch drängten die Fragen immer mehr zur Entscheidung, nachdem einzelne Städte so kühn vorwärts gegangen waren, wie Constanz und Memmingen. Die Frage nach der Messe war zur brennenden geworden, nachdem die Communion unter beider Gestalt nun schon seit geraumer Zeit geübt war und das Volk genugsam über den Irrthum der Messe aufgeklärt. Aber die Zerrissenheit, der Streit gerade über das Abendmahl hinderte alle Schritte. Gewiß, es ist zu begreifen, daß Urbanus jetzt mit aller Macht auf Einheit drang.

Er hoffte diese zu erreichen, wenn er die streitigen Fragen als untergeordnete zurückstellte, den Nutzen des Abendmahls und die rechte Vereitung dagegen voran. Dieses zu betonen, drängte

¹⁾ Vgl. die Klagen in der Schrift des Urbanus „Von der Vollkommenheit des Leidens Christi.“ 1526.

ja die Stellung gegenüber den Radicalen, welche im extremen Subjectivismus die äußerlichen Ceremonien immer mehr verachteten, wie gegenüber den Römischen, über welche der Sieg entschieden war, wenn es gelang, die Messe zu beseitigen. Dahin gehen denn auch alle Bestrebungen des Urbanus in den Jahren 1527 und 1528. Ihm schien es genug, wenn alle Diener am Worte in dem Hauptartikel von der Rechtfertigung übereinstimmten, in allen Stücken nur die Ehre Christi suchten, das Ziel verfolgten, Glaube und Liebe zu pflanzen, wenn sie dann auch in der Auslegung einzelner Schriftstellen von einander abwichen. Er bemühte sich, die Prediger von Wortstreitigkeiten weg zum Frieden und zur Einigkeit zu bringen, damit man nicht über den Streit die Frucht des Abendmahls selbst einbüße ¹⁾.

Den ersten Versuch zur Einigung machte Urbanus im Frühling 1527 (Montag nach Palmarum, 15. April), indem er den Predigern eine Vereinigungsformel ²⁾ vorschlug, in der über das Wesen des Abendmahls gar nichts gesagt, sondern nur der Nutzen desselben und die rechte Art, es zu gebrauchen, ausgesprochen wird. Das ganze christliche Leben besteht in wahrem Glauben an Christum und in rechter Liebe zum Nächsten. Solcher Glaube und solche Liebe kommen daher, daß wir von Gottes Liebe hören, daran unser Liebe sich entzündet. Deshalb, wie er im Alten Testament das Osterlamm eingesetzt hatte, daß man seiner Gutthat und Erlösung dabei gedenken sollte, so hat Christus befohlen, bei dem Nachmahle seiner unermesslichen Liebe zu gedenken, daß unser Vertrauen zu ihm dadurch erweckt, gestärkt und unterhalten werde. Wer nun hinzugehet, der muß hinzugehen in dem Glauben, es sei der Leib Christi für ihn auch gegeben, das Blut für ihn vergossen, er muß den Leib des Herrn unterscheiden, damit man hier nicht des Bauchs Speise sucht, sondern der Seele, die sonst keine andere Speise hat, denn Christus. Der Versuch scheiterte, wie wir aus Urbanus' Brief an A. Blaurer sehen. Keine Partei wollte darauf eingehen, ja man warf dem Urbanus vor, daß er es für nichts achte, das Wort Gottes zu verleugnen.

¹⁾ Vgl. Urbanus an Ambr. Blaurer (Dec. 1528).

²⁾ Sie ist uns dadurch aufbehalten, daß ein Anhänger Zwingli's sie diesem zuschickte. Vgl. Epp. II, 46.

Nicht besser gelang ein zweiter Versuch, zu dem die Anregung vom Rathe ausging. Dieser hatte am Samstag vor Matthäi (Sept. 1528) eine Aufforderung an die Prediger ergehen lassen, sich in ihren Predigten gleichmäßig zu halten, allein eine darauf veranstaltete Zusammenkunft derselben blieb trotz allen Bemühungen erfolglos.

Indessen hatte sich Urbanus wieder der lutherischen Lehre genähert. Schon im Juni 1528 hatte man in Wittenberg davon gehört und Luther fragt (7. Juli. III, 345.) bei Urbanus an, ob es wahr sei, was er so dringend wünsche und worüber er sich herzlich freue. „Optamus summis votis, Christusque noster audiat nostra suspiria pro te et soletur nos evangelio tali. Nam quasi recurrence[m] et Passah fraternalium habemus, si tu alienus non fueris, sed uno vero sensu nobiscum credideris.“ Seine Schriften aus der zweiten Hälfte des Jahres sind schon im lutherischen Sinne und in dem oft citirten Briefe an Blaurer bekennend er ausdrücklich: „Non sentio cum Zwinglio.“ Ja, am 2. Decbr. berichtet Wolf Berkingen an Zwingli (II, 242.), „die drei Vortpriester Doctores (Urbanus Regius, Frosch, Agricola) sein ihm (dem Cellarius) heftig auffällig, auch dringen sie heftig auf Luther's Meinung und Opinion, Gott woll es bessern.“ Allerdings spricht Urbanus sich über diese Wendung nirgend ausdrücklich aus, wohl deshalb nicht, weil er nach seinen unionistischen Tendenzen sich nie für einen eigentlichen Zwinglianer gehalten hatte. Aber wir können aus seinen Schriften wohl erkennen, was ihn bewogen hatte. Er hoffte durch seine unionistische Stellung Einheit und dadurch dem Evangelio Fortschritt zu schaffen. Darin sah er sich bitter getäuscht. Die Uneinigkeit mehrte sich von Tage zu Tage und der Zustand Augsburgs verschlimmerte sich nur noch. Gegen die Römischen vermochte man nicht vorzudringen, die Abschaffung der Messe war nicht durchzusetzen, „nicht einmal ein Faden an den Aaronitischen Messkleidern durfte geändert werden.“ Andererseits machte sich eine überstürzende Subjectivität immer breiter. „Man bedürfe des Abendmahls nicht, es sei genug, im Geiste und im Glauben das Fleisch Christi zu essen und das Blut Christi zu trinken.“ Das Abendmahl war, wie Urbanus sich ausdrückt¹⁾, zu einem

¹⁾ Vorrede zu der Schrift de missae negotio (Nov. 1528).

Schaubrottsche herabgesetzt. „Nullus plane fervor spiritus nos agit, tepescimus, imo marcescimus. — Hi mihi videntur inani fiducia tumidi et ab innocentia et divinae substantiae primiciis plane decidere; nam ingrati et infructuosi sunt atque otiosi, nescio quos agentis spiritus efficacias comminiscantur, donec crassis etiam peccatis testantur, nihil se habere spiritus nisi inane nomen, cujus torporis auctores sunt, qui vilissime coenam tractare coeperunt, imo velut rem parum utilem neglexerunt“ (an Blaurer). Statt klarer zu werden, wurde die Lage immer verwickelter, man gerieth immer mehr in ein unentwirrbares Labyrinth. Nihil consiliorum admittitur, fertur equis auriga, nec audit currus habenas ¹⁾).

Doch diese Erwägungen waren es nicht allein, es kam dazu nun auch eine tiefere dogmatische Einsicht, zu der sich Urbanus inzwischen hindurchgearbeitet hatte. Was ihm früher mangelte, das war, wie wir gesehen, besonders ein richtiger Einblick in das Wesen der Gnadenmittel. Deshalb konnte er den Irrthum Karlstadt's nicht in seinem tiefsten Grunde erkennen; seine ganze Abendmahlslehre ermangelte des festeren Unterbaues. Daß er hier, gewiß nicht ohne Hülfe der indeß erschienenen Schriften Luther's, deren Bedeutung gerade darin liegt, daß sie das Wesen der Gnadenmittel darlegen, zu einer tieferen Einsicht durchdrang, ist für seine Stellung zur Abendmahlslehre von entscheidender Bedeutung.

Wir können diesen Fortschritt schon in den Schriften über die Taufe erkennen, die er im Streit gegen die Wiedertäufer abfaßte. Die „nothwendige Warnung wider den neuen Tauforden“ (vom J. 1527) ist durchaus zwingli'sch, wie sie denn Vieles aus der Schrift Zwingli's „Vom Tauf, Wiedertauf und Kindertauf“ fast wörtlich entlehnt. Sie betrachtet die Taufe als ein Pflichtzeichen und leitet ganz wie Zwingli aus dieser Bedeutung der Taufe die Berechtigung der Kindertaufe ab. Ganz anders die „Widerlegung der zwei wunderseltamen Sendbriefe der Wiedertäufer“ aus dem J. 1528. Zwar findet sich auch hier noch die Bezeichnung der Taufe als Pflichtzeichen, aber daneben schon eine ganz andere Anschauung der Taufe als Gnadenmittel. Er

¹⁾ Die oben citirte Vorrede.

wirft den Wiedertäufern vor, daß sie die Taufe zertrennen, trennen das Wasser und das Wort Gottes, das dabei ist, das äußerliche Zeichen und die innerliche Gnadenwirkung. „Wiewohl das äußerliche Zeichen die Seele nicht reinigt, sondern Gottes Geist, dennoch wäre recht, daß man vom Tauf rebete wie die Schrift, und theilte nicht, was die Schrift zusammensetzt, damit nicht zuletzt der Tauf in eine Verachtung käme. Denn wie bald hat der Teufel zugericht, daß man spricht: Ei, es ist nur Wasser, was soll es mir helfen? ich will es gleich lassen anstehen. Ei, das Nachtmahl Christi ist nur Brod und Wein, was sollt es mir helfen? es thut's die Gnad. Und es ist schon bei Vielen so weit kommen, wie ich jetzt sage, daß sie allein das Aeußerliche ansehen und sehen nicht dabei auf Gottes Wort. Darum fallen sie in seltsame Gedanken. Wo sie Gottes Wort ansehen, so fänden sie, was Gott hier wirkt, und hielten nicht allein ein Wasser, sondern sagten vom Tauf wie die Schrift, die ihn nennt ein Bad der Wiebergeburt, von wegen des heiligen Geistes, der den Getauften reiniget im Glauben. Obschon das auswendige Element nicht in die Seele wirkt, dennoch so hats Gott daher zum Tauf verordnet und wir sollen die Mittel, so er gebraucht mit uns zu handeln, nicht hinwerfen, oder aber wir werden Christum selbst auch zuletzt verlieren.“

Wie diese Stelle schon andeutet, mußte die Erkenntniß von dem Wesen der Gnadenmittel auch für die Abendmahlslehre von höchster Bedeutung sein. Und das bezeugen die Schriften des Urbanus aus dieser Zeit. Wir dürfen uns hier zunächst auf die Schrift gegen Ec's Bücher von der Messe berufen. Allerdings ist diese schon 1527 im März und April geschrieben, also gerade in der Zeit, wo Urbanus am stärksten zu Zwingli neigte, allein sie ist erst 1529 erschienen ¹⁾, und wir dürften wohl nicht irren, wenn wir annehmen, Urbanus habe sie nochmals durchgearbeitet, ehe er sie dem Drucke übergab, worauf auch die

¹⁾ Die Chronologie ist hier etwas unklar, namentlich auch durch einen Fehler in den Opp., wo der Brief Ec's an Urbanus Regius (II, 42.) die Jahreszahl 1527 statt, wie schon die Erwähnung der Hinrichtung Hubmair's zeigt, 1528 trägt. Daß das Buch erst im Januar 1529 gedruckt wurde, ergiebt ein Brief des Urbanus an Ambr. Blaurer vom 22. Januar 1529 in der Simmler'schen Sammlung.

etwas verschiedenen Elemente, aus denen sie besteht, hinweisen. Hier ist die wichtige Unterscheidung zwischen dem Erwerben des Heils und dem Austheilen durch die Gnadenmittel auf's klarste ausgesprochen. „Veteres enim victimae ob imperfectionem reiterabantur. Haec nostra, quia semel tollit peccata mundi, nulla iteratione opus habet. Applicandorum Christi meritorum alia ratio est. Partus est thesaurus non nostris, sed Christi operibus. Distribuitur autem, quando verbum Dei et sacramenta in ecclesia tractantur" (S. 22a.). „Media, quibus Christi merita velut distribuuntur, non reiicimus" (S. 29a.).

Noch weiter geht die Schrift „Materia cogitandi de missae negotio", in welcher Urbanus zuerst wieder entschieden lutherisch auftritt. Sie zeigt eine große Gelehrsamkeit, eine ausgebreitete Belesenheit in den Vätern und eine umfassende Kenntniß der Scholastik. Gerade das Studium der Väter hat den Urbanus gefördert. Es scheint ihm unmöglich, das, was sie von dem Abendmahl sagen, immer nur tropisch zu verstehen. Namentlich auf Grund einer Stelle bei Hilarius suchte sich nun Urbanus die Frage zu beantworten, was für eine Bedeutung Leib und Blut des Herrn im Abendmahl haben. Er geht davon aus, daß das Ziel nicht blos eine geistige Einheit mit Christo ist, im Gehorsam, sondern wir sollen ganz mit ihm eins werden, auch unsere vergängliche leibliche Natur soll zur Unvergänglichkeit und zum Leben kommen. Dieses geschieht, indem wir seinen lebendigmachenden Leib im Abendmahl essen. Dazu hat Christus auch einen wahrhaftigen Leib angenommen von der Maria, dazu hat er diesen Leib am Kreuze geopfert. Sein Leib ist jetzt nicht etwa müßig im Himmel, wie Urbanus, hierin sich auf Villican beziehend sagt. Die Menschwerdung kommt erst zum Ziele in der Mittheilung seines Leibes und Blutes im Abendmahl (vgl. Bl. 69 ff.). Er bezeichnet es als einen falschen Spiritualismus, ein blos geistiges Essen anzunehmen, als ob wir blos Geist wären und nicht auch Leib. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß Urbanus mehrfach in Gefahr ist, den falschen Spiritualismus durch einen nicht minder einseitigen und gefährlichen Materialismus zu ersetzen, wie wenn er sich die Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit uns wie ein Vermischen vor-

stellt¹⁾; aber das ist doch leicht zu erkennen, daß jetzt seine Ansichten auf ganz anderen dogmatischen Grundlagen ruhen.

Von da an hat Urbanus Regius treu zu Luther gehalten, den er 1530 in Koburg auch persönlich kennen lernte, eine Begegnung, die den größten Eindruck auf ihn machte und die Verbindung mit dem großen Reformator noch mehr befestigte. Dabei ist er freilich immer ein milder Lutheraner geblieben und an den Unionsverhandlungen, wie sie gerade damals durch Bucer begannen, hat er lebhaft Theil genommen. Doch darauf einzugehen, liegt nicht mehr in meiner Absicht.

Die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf A u b e r l e n's Schrift²⁾.

Von

Dr. F. Bleek.

Nachstehende Abhandlung ist dem Unterzeichneten von dem verewigten vieljährigen Freund und theuern Collegen wenige Monate vor seinem Tode zugesandt worden. Die Gabe war um so erfreulicher, als er das ganze Gebiet der Frage (mit der ihn schon seine ersten literarischen Arbeiten, wie jetzt seine letzte, beschäftigten) auf seine Weise zu umspannen und namentlich noch eine Abhandlung über die Apokalypse anzuschließen beabsichtigt hatte, die jetzt vielleicht nur aus seinen hinterlassenen Papieren,

¹⁾ Unde considerandum est non habitudine solum, quae per caritatem intelligitur, Christum in nobis esse, verum etiam participatione naturali. Nam quemadmodum si quis igne liquefactam ceram alii cerae similiter liquefactae ita miscuerit, ut unum quid ex utrisque factum videatur, sic communicatione corporis et sanguinis Christi ipse in nobis est et nos in ipso.

²⁾ C. A. Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert. Basel 1854. gr. 8. XVI und 450 S. — Zweite Aufl. 1857. XXII und 511 S.

Wo in dem Folgenden nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, beziehen sich die Citate unmittelbar auf die zweite Auflage.

namentlich seinen Vorlesungen, den Hauptgedanken nach durch eine zusammenstellende Freundeshand dem theologischen Publicum wird zugänglich werden können. Das Manuscript der hier folgenden Abhandlung hatte er behufs einer nochmaligen Revision sich wieder ausgeben und er würde vielleicht noch auf einige weitere Punkte und literarische Erscheinungen, die zu der danielischen Frage gehören, eingegangen sein, wenn er nicht so unerwartet schnell wäre von uns gerufen worden, von der Betrachtung des prophetischen Wortes „das da scheint an einem dunkeln Ort“ in das Land des seligen Schauens. Aber auch in ihrer jetzigen Gestalt ist diese Abhandlung ein Denkmal des Geistes, der den Berewigten so manche Arbeit gründlichster Forschung schaffen ließ, für welche ihm noch eine späte Nachwelt danken wird. Wollte ich über den Werth dieser Arbeit hier ein Urtheil abgeben, so würde ich unbedeuten zu sein fürchten und etwas Ueberflüssiges zu thun glauben. Aber das glaube ich sagen zu dürfen, sie zeugt wieder ganz von dem bekannten zarten, keuschen Wahrheitsfinn, der ihn in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen und Debatten leitete, wie von der Umsicht und Gründlichkeit seines Urtheils. Sie trägt formell ganz jenen Charakter besonderer Durchsichtigkeit und Leichtigkeit der gelehrten Erörterung, bei der man die Last des Apparates und der nothwendigen verwickelten Gänge gar nicht fühlt, und welche ihm, dem Meister der alt- und der neutestamentlichen Kritik, in so einzigem Maße eigen war. Nicht minder darf auf den würdigen, humanen Ton hingewiesen werden, in dem er mit entgegenstehenden Ansichten verkehrt, sowie auf die ausdauernde Geduld, mit der er, auch wenn sie seinem gewissenhaft gewonnenen Standpunkt noch so entgegengesetzt waren, auf sie eingeht, um sie zu überzeugen, daß wichtige Data noch außer Rechnung gelassen waren. So unerwartet dieser schwere Verlust des Mannes, dem nach Schleiermacher's treffendem Wort das Charisma der Einleitung in die h. Schriften verliehen war, die deutsche Wissenschaft betroffen hat, so sehr haben wir uns doch zu freuen, daß ihm eine so lange Zeit des Wirkens ist vergönnt gewesen, um in seinen Schriften, wie in seinem Leben das Bild eines klaren und festen, wahrhaft theologischen Charakters auszuprägen, wie denn in den schmerzlichen und dankbaren Worten, die ihm jetzt in unsern kirchlichen Blättern nachgerufen werden, Eines besonders erfreut: die Einstimmigkeit in der Auffassung seines Wesens. Ihm kommt mehr als Manchem, der in der Kirche oder Welt für einen starken Charakter gilt, das Lob der Constantia zu, wie sie bei ihm auch auf dem rechten Grunde ruhte, dem schlichten evangelischen Glauben und der zarten Gewissenhaftigkeit. Er behauptete nicht, ohne gewissenhaft geforscht und nach allen Seiten, die ihm zugänglich waren, geforscht zu haben; er meinte nicht, die Wahrheit durch Künste stützen und ihr Ansehen oder Stärke geben zu müssen; die Wahrheit wollte er in seinen mustergültigen exegetischen und kritischen Arbeiten; sie zu biegen, das war ihm Sünde; vor ihr sich zu beugen und nicht vor Menschen, das war seine Demuth. Und diese Einfalt und Lauterkeit seines Wesens, dieser Hauch der reinen Wahrheitsliebe, die über seine Schriften und sein Lehren, ja über sein Sein ausgebreitet war, hat weit Mehrere nachhaltig für das Wort Gottes

gewonnen, als es eine dreiste *Securitas* vermocht hätte; hat in Zeiten schwerer kritischer Kämpfe in Tausenden das Vertrauen und die Liebe zu gewissen Hauptschriften des Kanon (z. B. zum historischen Charakter der Genesis und der mosaischen Gesetzgebung, sowie des Evangeliums Johannis) auf dem Wege innerster wissenschaftlicher Ueberzeugung hergestellt, welche durch absprenghende, schnell oder zum voraus fertige Worte entweder nur entfremdet, oder aber zu jenem unseligen *Salto mortale* verlockt werden konnten, den man jedem Theologen, der ihn gethan, für immer anzuspüren pflegt, und der den Geist seine Blüthe und Krone kostet, weil er mit Verlehung des innern Wahrheitsfinnes, dieses Keim- und Herzblattes des wahren evangelischen Glaubens, geschah. Der selige *Bleek* leuchtet in unserer Theologie als ein lebendiger Beweis dafür, daß die wahre Kritik nur aus dem Glauben kommen kann, weil nur der lebendige christliche Glaube die *Data*, die zu einem gerechten Urtheil in Betracht gezogen sein wollen, in ihrem Werthe zu schätzen weiß und nicht außerhalb der Sache steht; aber auch dafür, daß der gesunde Glaube nicht darf ohne Kritik sein, weil das so viel hieße, als in Menschentheokratie und unter das Joch menschlicher Tradition zurückfallen. Wie seine Auslegung Selbstausslegung der h. Schrift zu sein bestrebt war, so war ihm die Kritik Selbstkritik des Kanon, welche sich durch das Organ des lebendig in der Sache stehenden, d. h. gläubigen und mit den Mitteln der Wissenschaft ausgestatteten, Theologen vollzieht.

Dank dem Herrn, der ihm diesen tapferen, unsere Kirche zierenden Glauben, und uns durch seine seltenen Gaben so reichen, bleibenden Segen geschenkt hat! Dank aber auch und Friede dieser *anima pia et candida*!

Dr. J. A. Dorner.

Daß auf die erste Auflage der Auberlen'schen Schrift so bald eine zweite gefolgt ist, bekundet die schnelle große Verbreitung derselben, wie sie denn auch außerhalb Deutschlands und nicht bloß bei Theologen von Fach großes Interesse erregt und vielen Beifall gefunden hat. Welche Ansichten der Verfasser darin geltend zu machen bemüht ist, kann als den Lesern dieses Aufsatzes im Allgemeinen nicht unbekannt vorausgesetzt werden, und ebenso, daß ich in wesentlichen Punkten damit nicht übereinstimme, da ich namentlich hinsichtlich des Daniel in allen Hauptpunkten mich noch ganz zu den Ansichten bekenne, welche ich darüber schon vor vielen Jahren veröffentlicht ¹⁾ und die ich auch seitdem

¹⁾ In Schleiermacher, de Wette und Vilde's Theolog. Zeitschr. 5. 3. S. 171—294. (1822). Von diesem Aufsatz sagt der Verfasser S. 10., daß er unter den Abhandlungen (über das Buch Daniel) hervorrage, und daß

gelegentlich wiederholt ausgesprochen habe ¹⁾. Dasselbe gilt auch in Beziehung auf die Apokalypse; s. zuletzt meine Anzeige von Rücke's Einl. in dieselbe, Theol. Stud. und Krit. 1854. H. 4. und 1855. H. 1. Es läßt sich auch nicht erwarten, weder daß es dem Verfasser gelingen wird, mich zu seinen Ansichten hinüberzuziehen, noch mir, den Verfasser zu den meinigen. Ich kann nicht leugnen, daß diese Aussicht für mich etwas Schmerzlichendes hat, da ich den Verfasser als einen redlichen Forscher anerkenne, dem es ernstlich um die Wahrheit zu thun ist, der auch keineswegs zu den modernen zelotischen Confessionalisten zählt. In der Vorrede zur 2. Aufl. bekennt er offen, daß er in der 1. Aufl. bei allem Bestreben, die Wahrheit in Liebe zu sagen, doch an einigen polemischen Stellen unnöthig harte Ausdrücke gebraucht habe, namentlich auch gegen den seligen Rücke, gegen den er dieses gern zugestanden habe, so daß ihm die Beruhigung geworden, mit ihm vor seinem Tode noch persönlich ausgesöhnt zu sein. Eben dort spricht der Verfasser sich dahin aus, wie in der jetzigen Zeit, „wo so Viele mit einer schreckenerregenden Geschwindigkeit rechtgläubig werden“, es Allen, „denen das Christenthum Geist und Leben, Evangelium und nicht Gesetz sei, doppelte Pflicht sein müsse, darauf hinzuweisen, daß redliche Zweifler besser seien, als unbekehrte Orthodexe; einem Thomas erscheine der Herr, den Pharisäern aber thue er so wenig ein Wunder, als den Sadducäern“ (S. VI.). Und weiter unten spricht er sich darüber aus, wie die Bewegung der neueren Zeit — aus dem Subjectivismus zum Objectiven hin — bald über das rechte Maß hinaus gegangen sei, wie schon die einseitige Betonung des Bekenntnisses, das doch nur ein menschliches Werk sei, unvermerkt von den göttlichen pneumatischen Fundamenten weg zu einer Ueberschätzung des Geschichtlichen geführt habe, wie man meine, die Glaubenskraft der Reformatoren mit ihrer Glaubensform zu gewinnen, wie immer größer die Gefahr geworden sei,

mir de Wette, Knobel und Rücke folgen. Doch, glaube ich, läßt sich aus manchen Anzeichen ziemlich sicher entnehmen, daß der Verfasser diesen Aufsatz entweder überhaupt nur aus den Ausführungen Anderer kennt, oder ihn wenigstens bei Abfassung seiner Schrift nicht vor Augen gehabt hat.

¹⁾ So z. B. Theol. Stud. u. Krit. 1854. H. 4. S. 969 ff., u. 1858. H. 2. S. 361 ff.

das Objective mit dem Aeußern zu verwechseln, den geordneten kirchlichen Bestand statt des kirchlichen Lebens zu nehmen, und so allmählich vom Geist und Wesen zur Institution, vom Evangelium zum Gesetz überzugehen; man finde jetzt auch bei uns — in der evangelischen Kirche — manchmal ein Schwelgen in Geschichts-, Bekenntniß- und Kirchenherrlichkeit, vor welchem innerlich erschrecken müsse, wer da wisse, daß vor Gott sich kein Fleisch rühmen solle; die schlimmeren Irrthümer, die Abwege zur Linken, seien auch die größern, die sich unter den Christen weit mehr von selbst richten; dagegen seien die Abwege zur Rechten die eigentlich kräftigen, auch den Auserwählten gefährlichen Irrthümer in der Kirche, weil sie viel feiner seien; darin finde es auch seine Erklärung, weshalb im Neuen Testament so selten gegen sadducäischen oder heidnischen Unglauben gestritten werde und so viel gegen pharisäisches und judaistisches Säkungswesen; man könne bei den Irrthümern der katholisirenden Art ein Christ sein und das Christenthum mit allem Ernste wollen und pflegen, aber man wolle es eigentlich nur für diese Welt, oder meine es doch mit Mitteln dieser Welt stützen zu müssen, u. s. w.; s. S. XIX ff.

So sehr ich nun mit dem hier vom Verfasser mit allem Freimuth ausgesprochenen im Wesentlichen durchaus einverstanden bin, so wenig bin ich es mit seiner Deutung der apokalyptischen Stücke der heiligen Schrift und für so wenig begründet und befriedigend halte ich, was er in kritisch-exegetischer Hinsicht auf diesem Gebiete geltend zu machen sucht. In dem Vorworte zur 1. Aufl. spricht er sich ausdrücklich auf eine der biblischen Kritik wenig günstige, aber auch schwerlich haltbare Weise aus. Wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß moderne dogmatische Grundanschauungen theilweise nicht ohne Einfluß auf das kritische Urtheil über manche Bücher der heiligen Schrift, namentlich prophetische, gewesen sind, so ist doch zu viel gesagt, wenn dort (S. V.) die aus Zeitvorstellungen gebildete dogmatische Grundanschauung als dasjenige bezeichnet wird, wovon z. B. bei der modernen Behandlung des Daniel überall ausgegangen, von dem aus zuerst die Kritik gelübt werde und dann erst die Exegese, die nun im Worte Gottes nichts finden dürfe, als was Schuldogmatik und Kritik ihr übrig gelassen haben. Und als verfehlte

Ausdrucksweise ist es zu bezeichnen, wenn es dort (S. VI.) heißt, die Apostel und Propheten könnten erwarten, daß wir ihre Bücher so aus ihrer Hand annehmen, wie sie uns dieselben darbieten, daß wir also ihren Selbstzeugnissen über die Abfassung glauben und nicht sie, sondern die Kritik, die von gestern her sei, mit Mißtrauen betrachten. Denn es kommt ja eben darauf an, ob es Schriften der Apostel und Propheten sind und ob es die eigenen Aussagen dieser Männer sind, welche uns hier vorliegen, bei einer Schrift, wie die Apokalypse, auch darauf, ob der darin auftretende Seher Johannes der Apostel sein will oder ein anderer Jünger des Namens. Das Eine wie das Andere kann natürlich nicht ohne kritische Untersuchung ermittelt werden, und wo diese, auf gründliche und gewissenhafte Weise angestellt, nach äußeren und inneren Gründen auf ein der überlieferten Ansicht entgegengesetztes Ergebniß führt, da ist es doch für den evangelischen Theologen nicht erlaubt, dem sich um jeden Preis entgegenzustellen. Wenn der Verfasser a. a. O. S. V. als den naturgemäßen und evangelischen Weg den umgekehrten bezeichnet, nämlich den von den neueren kritischen Auslegern eingeschlagenen, es müsse — nach einem Ausspruche Schelling's — der Inhalt der biblischen Bücher nach seiner wahren Bedeutung verstanden sein, ehe man über ihren Ursprung mit Sicherheit urtheilen könne, so ist das nur beziehungsweise richtig. Um den Ursprung einer Schrift durch kritische Untersuchung zu ermitteln, ist es nothwendig, daß man sich zuvor mit dem Inhalte derselben bekannt mache. Allein der Verfasser selbst wird gewiß nicht in Abrede stellen, daß zur genaueren Erkenntniß des Inhaltes nach seiner wahren Bedeutung bei allen Schriften mehr oder weniger, ganz besonders aber bei solchen wie Daniel und Apokalypse, die Berücksichtigung der Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind, nothwendig ist, also die Erkenntniß des Ursprungs derselben, so daß also für die wissenschaftliche Erforschung Exegese und Kritik Hand in Hand mit einander gehen müssen und die eine nur zugleich mit der anderen zu einer gewissen Sicherheit und Vollendung kommen kann. Darin indessen wird gewiß jeder besonnene Forscher zustimmen, daß wir bei der kritischen Untersuchung über irgend eine Schrift dieselbe zuvörderst darauf ansehen, was sie selbst sein will in Beziehung auf ihren Verfasser und Ursprung

überhaupt, und daß wir, wo dieses klar vorliegt, von der Präsumtion ausgehen, daß sie dieses auch wirklich sei, so daß es gewichtiger Gründe, äußerer oder innerer, bedarf, um uns zu einer anderen Annahme zu berechtigen. — Der Verfasser hat den Inhalt dieses Vorwortes der ersten Auflage in der zweiten Auflage nicht mit aufgenommen, sondern statt dessen ein anderes anderen Inhaltes vorgelegt, woraus oben Einiges mitgetheilt ist. Wodurch im Uebrigen die neue Auflage sich von der ersten unterscheidet, ist in derselben S. IV. Anm. 1. im Einzelnen aufgeführt. Doch besteht dieses nur in einzelnen näheren Bestimmungen, erweiternden Erläuterungen und Zusätzen, meistens in Beziehung auf in neuesten Schriften vorgelegte (oder früher übersehene) Untersuchungen und Ansichten anderer Gelehrten, theils solche, durch welche der Verfasser seine früheren Forschungen bestätigt findet, theils solche, deren entgegengesetzte Annahmen er zurückzuweisen sich veranlaßt findet, wie z. B. von Rawlinson, Joh. Brandis, Duncker, Delitzsch, Ed. Böhmcr, Hilgenfeld, Bunsen u. A. Ein irgend wesentlicher Einfluß hiervon giebt sich nirgend zu erkennen; nicht bloß ist der Charakter des Werkes im Allgemeinen, sowie der Gang der Untersuchungen und die Reihenfolge der Abtheilungen ganz geblieben, sondern ebenso haben auch die Ansichten über den Sinn und die Bedeutung der behandelten Bücher im Ganzen und die Auslegung einzelner Hauptstellen keine Modification erfahren.

In Beziehung auf das Buch Daniel betreffen die meisten Aenderungen der zweiten Auflage die kritische Frage, aber auch hier ohne Einfluß auf die Modification der geltend gemachten Ansicht. — Die kritische Frage ist theils in der Einleitung besprochen, S. 1—21., theils gelegentlich bei Erläuterung einzelner Abschnitte oder Stellen des Buchs, und zwar sowohl durch Zurückweisung der gegen die Echtheit des Buches vorgebrachten Bedenklichkeiten, als auch durch Geltendmachung positiver Gründe für dieselbe. Dabei bringt der Verfasser besonders in letzterer Beziehung allerdings Manches bei, was Beachtung verdient, und verfährt in einzelnen Partieen mit Scharfsinn und einer gewissen Gründlichkeit. Doch sind seine Argumentationen zum Theil auch mehr künstlich als natürlich, und wird von ihm manches von entgegengesetzter Seite Vorgetragene zu wenig eingehend berück-

sichtigt, so daß ich nicht glaube, daß unbefangene, gewissenhafte Forscher, die nicht schon zum Voraus bestimmt entschieden sind, durch seine Beweisführungen werden befriedigt und überzeugt werden, weder in kritischer noch in exegetischer Beziehung. Ich beabsichtige indessen hier nicht, dem Verfasser Schritt vor Schritt zu folgen und eine eigentliche und vollständige Recension seines Werkes zu geben, sondern nur einige Hauptpunkte darin zu beleuchten. Hauptsächlich wird die Betrachtung sich auf den prophetischen Inhalt des Buches Daniel beziehen, womit auch das Auberlen'sche Werk sich vornehmlich beschäftigt, von ihm ausgehend und auf dessen Grundlage die Apokalypse (von Kap. 12. an) deutend. Es mögen diese Bemerkungen denn auch als fortgesetzte erneuerte Beiträge von meiner Seite zur Kritik und Deutung der apokalyptischen Bücher der heiligen Schrift angesehen werden.

Darüber ist kein Streit, daß das Buch Daniel messianische Weissagungen enthält, in engerem oder weiterem Sinne, welche auf das dem Volke Gottes beschiedene Heil hinweisen. Streitig aber ist, welche Stellen solcher Art sind und mit welcher Bestimmtheit die Weissagung sich hier überhaupt bewegt. Es handelt sich namentlich um zwei verschiedene Ansichten; die eine, erst in neuerer Zeit herrschend gewordene, sieht es so an, daß die messianische Erwartung hier unmittelbar an die Unternehmungen des syrischen Königs Antiochus Epiphanes gegen das jüdische Volk und den Jehovadienst geknüpft sei und daß als das letzte der vier dem messianischen Reiche vorhergehenden weltlichen Reiche die griechisch-macedonische Monarchie mit den daraus hervorgegangenen Reichen, insbesondere dem seleucidischen in Syrien und dem ptolemäischen in Aegypten, betrachtet werde; die andere so, daß das messianische Heil an die chronologisch genau bestimmte Zeit der Erscheinung und des Todes Christi angeknüpft und als das vierte und letzte weltliche Reich die römische Monarchie und deren Ausläufer in verschiedene Reiche bis in die spätesten Zeiten zu betrachten sei. Die letztere, in früherer Zeit gewöhnliche Ansicht ist diejenige, welche auch der Verfasser mit allem Nachdruck als die allein richtige geltend zu machen bemüht ist, indem er meint, daß diese richtige Deutung des Buches nur durch einen unbiblischen, der Weissagung überhaupt feindlichen Geist verdrängt

sei. So namentlich auch in Beziehung auf die vierte Monarchie, wo er (S. 7.) Mich. Baumgarten beistimmt, wenn dieser (Apostelgesch. I, 238.) sagt: „Daß das vierte und letzte Weltreich „kein anderes ist, als das römische, wäre nie zweifelhaft geworden, „wenn sich nicht eine Wissenschaft, welche dem Geiste der Weissagung widerstrebt, eine Weile der Auslegung der Weissagung „bemächtigt hätte.“ Ähnlich in Beziehung auf die Deutung der 70 Jahrwochen, hinsichtlich deren der Verfasser sich dahin äußert (S. 22.), es gebe kaum ein anderes Beispiel, wo falsche Kritik so einfach durch richtige Exegese überwunden werden könne. Dagegen werden Andere sagen, daß die von dem Verfasser geltend gemachten Deutungen theilweise wenigstens zwar solche sind, welche durch die Voraussetzung der Abfassung des Buches durch den Propheten Daniel, verbunden mit der strengsten Ansicht über die prophetische Inspiration, hervorgerufen werden, welche jedoch bei unbefangener Betrachtung der Visionen an sich und in ihrem Zusammenhange nicht als die natürlichen erscheinen. Und diesem Urtheile kann auch ich mich nicht entziehen und glaube dasselbe durch folgende Betrachtung rechtfertigen zu können.

1. Kein Streit findet gegenwärtig über die Deutung von R. 11. statt. Es ist anerkannt, daß B. 21—35. von Antiochus Epiphanes die Rede ist, insbesondere von seinen Unternehmungen gegen Aegypten, sowie gegen das jüdische Volk und gegen den Jehovadienst, bis zu seinem Untergange, und daß auch der letzte Theil dieses Abschnittes, B. 36—45., sich auf eben diesen König bezieht, und nicht, wie manche ältere jüdische und christliche Ausleger es gefaßt haben, unmittelbar auf den noch zukünftigen Antichrist oder ein anderes vom Antiochus verschiedenes Subject. So sieht es auch Herr Auberlen an, S. 66—76. Aber für Kap. 12. ist seine Erklärung so künstlich, daß es Mühe kostet, einigermaßen es sich klar zu machen, wie er es eigentlich meint. B. 8—12. faßt er gleichfalls in Beziehung auf den Antiochus Epiphanes, wie besonders B. 11. durch die Anspielung auf R. 11, 31. deutlich zeige (S. 75.), dagegen B. 6—7. in Beziehung auf die (spätere, noch zukünftige) Zeit des Antichrists (S. 75. 184. u. a.). Eben in dieselbe Zeit oder unmittelbar nach derselben versetzt er die B. 2. 3. angekündigte Auferstehung Vieler von den Todten (S. 75. 197 ff.), dagegen die unmittelbar vorher,

B. 1., in derselben Rede des Engels angekündigte große Trübsal und Errettung des Volkes Gottes aus derselben in die Zeit des Antiochus Epiphanes (ebendaf.). — Aber hier frage ich und frage den Verfasser selbst als einen wahrheitsliebenden Mann: ist wohl im Texte selbst eine solche Unterscheidung angedeutet? Werden wir nicht bei unbefangener Betrachtung durch den Zusammenhang veranlaßt, es so anzusehen, daß nach dem Sinne des Buches jene Trübsal und die Errettung daraus allerdings auf den schweren Druck des Antiochus Epiphanes und die Befreiung von demselben sich bezieht, daß aber eben mit dieser Erlösung auch eine Auferstehung von den Todten verbunden sein werde, was ohne Zweifel wohl gemeint ist von einer Auferstehung der entschlafenen Israeliten, sowohl der Frommen als der Gottlosen derselben, damit die Ersteren an dem ihrem Volke beschiedenen Heile mittheilnehmen und den Letzteren durch Ausschließung davon ewige Schmach zu Theil werde (nämlich ebenso wie den dann noch am Leben befindlichen Ungläubigen und Gottlosen des Volkes); und ebenso (nach B. 7.) die Beendigung der Zerstreuung eines Theiles des Volkes, nämlich die Wiedervereinigung der außerhalb des Heimalandes der Israeliten Zerstreuten mit dem übrigen Volke ¹⁾. Dieses erscheint aber überall als ein nicht unwesentlicher Bestandtheil des dem Volke bestimmten (messianischen) Heiles und kann auf andere Weise auch in unserer Vision nicht gemeint sein, was auch den ersten Lesern um so weniger zweifelhaft sein konnte, da sie durch vorhergehende Visionen bestimmt darauf hingewiesen wurden, aber auch ohne Das durch die Gestaltung der messianischen Erwartung auch bei anderen Propheten. Die Sache steht hier demnach so, daß diese Vision nichts weniger als des Charakters einer messianischen Weissagung entbehrt, daß aber die Erscheinung dieses Heiles unmittelbar an den Untergang des Antiochus Epiphanes geknüpft wird (wie bei anderen Propheten an die Zurückführung der Exulanten), so daß die Zeit der von diesem Fürsten geübten schmachlichen Tyrannei als die antichristliche Zeit

¹⁾ Denn darauf ist das כָּל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁעוּ בְּיָמֵי מָשִׁיחַ ohne Zweifel zu beziehen, nicht aber mit Auberlen (S. 54. 123.) u. A. zu fassen: „wenn vollendet ist die Zerbrechung der natürlichen Kraft des heiligen Volkes“; f. dagegen unter Andern auch Hävernich.

und er selbst, um mich eines späteren Ausdruckes zu bedienen, als der Antichrist erscheint. Auch Herr Auberlen nennt den Antiochus wiederholt den alttestamentlichen Antichrist (S. 55 f. 63. 65. 77.), aber keine Berechtigung findet statt zu der Annahme, daß nach dem Sinne unseres Buches als eine hiervon verschiedene Person noch ein anderer späterer, der eigentliche Antichrist unterschieden werde. — Das hier Dargelegte aber bietet sich uns bei unbefangener Betrachtung als der Sinn dieser letzten Vision dar, rein vom exegetischen Standpunkte aus, ohne Rücksicht auf die kritische Frage über die Zeit der Abfassung dieser Vision und über den Ursprung des Buches Daniel überhaupt. Was hierin, wenn wir die Vision mit der Geschichte, so weit dieselbe schon hinter uns liegt, vergleichen, sich mit dieser nicht deckt, würde auch bei der Voraussetzung der danielischen Abfassung des Buches aus dem perspectivischen Charakter der Weissagung oder vielmehr aus der Unvollkommenheit der prophetischen Anschauung überhaupt zu erklären sein. — Aber allerdings kann ich es nicht wahrscheinlich finden, daß bei einem erleuchteten Seher aus den ersten Jahren der Regierung des Cyrus die prophetische Anschauung sollte gerade diese Gestalt angenommen haben, daß sie die Erscheinung des messianischen Heiles sollte so bestimmt an den Untergang des Antiochus Epiphanes, eines Fürsten, der einer Dynastie angehörte, die erst aus einem damals noch gar nicht existirenden Reiche hervorging, angeknüpft haben, und daß sie die Unternehmungen dieses Fürsten so speciell sollte vorgeführt haben, und zwar nicht blos in Verhältniß zu dem jüdischen Volke, sondern ebenso auch in Verhältniß zu dem ptolemäischen Reiche in Aegypten ¹⁾. Wenigstens viel be-

¹⁾ Wohl nur Wenige werden mit Herrn Auberlen einen feinen entscheidenden Zug für die danielische Abfassung und gegen das spätere maccabäische Zeitalter dieser Vision in dem Umstande finden, daß Syrien nicht namentlich genannt wird, so wenig wie die einzelnen Könige (S. 69 f.), sondern sie nur als Könige des Nordens bezeichnet werden im Gegensatz gegen die Ptolemäer als Könige des Südens. Man kann sagen, daß diese Bezeichnungsweise ganz angemessen und tactvoll gewählt ist. Aber ich halte mich überzeugt, daß, wenn hier einmal die Benennung מַלְכֵי נֹכְחִי (Malkei Nochi) gesetzt wäre, der Verfasser dieses ebenso wohl würde erklärlich gefunden haben, wie z. B. die Nennung des Cyrus Jes. 44, 28. 45, 1. durch den Propheten Jesaja.

greiflicher erscheint dieses bei einem Schriftsteller, welcher diese Ereignisse und Kämpfe so eben selbst mit erlebt hatte.

2. Nicht minder wie die Beziehung von Kap. 11. ist es anerkannt, auch von Herrn Auberlen (S. 63—66.), daß Kap. 8. der durch das kleine Horn (V. 9 ff.) symbolisirte König (V. 23 ff.), von dem es heißt, daß er aus einem der vier Königreiche, die sich aus der griechischen [macedonischen] Monarchie nach dem Tode des ersten Königes derselben [des Alexander] nach den vier Himmelsgegenden bilden ¹⁾, Antiochus Epiphanes ist, dessen frevelhafte Vermeßlichkeit gegen Gott in seinen Unternehmungen gegen das Volk und den Dienst Jehova's V. 10—12. 23—25. geschildert wird. Hauptsächlich wird hierbei als schwerer Frevel empfunden, daß durch seine Gewaltthat Jehova jegliches Opfer im Tempel zu Jerusalem entzogen ward (1 Macc. 1, 45.), besonders das tägliche Opfer, welches des Morgens und Abends darzubringen war (V. 11.); daher wird die Zeitdauer für den Hauptinhalt des Gesichtes, den Frevel des Antiochus Epiphanes, auf 2300 Abend-Morgen angegeben (V. 14.), d. i. 1150 Tage, während deren das zweimalige tägliche Opfer gehemmt ward, und wird (V. 26.) die Vision selbst als das „Gesicht des Abends und des Morgens“ (עֵינַי רָאִיתִי בְּעֵרְבַי וּבִקְרֹאֲתִי) bezeichnet. Dabei ist nun aber der Fall, daß die Vision nicht bloß mit der Vollendung jenes Zeitraums und dem (V. 25. nur kurz angedeuteten) Untergange des Tyrannen abbricht, sondern daß es V. 17. ausdrücklich heißt, daß das Gesicht sich auf die Zeit des Endes beziehe (עֵינַי רָאִיתִי בְּעֵרְבַי וּבִקְרֹאֲתִי), weshalb der Seher wohl aufmerken solle, und V. 19., daß das Ende zur bestimmten Zeit eintreten werde

¹⁾ Gemeint sind ohne Zweifel mit Porphyrinus und den meisten neueren Auslegern, auch Auberlen (S. 64.), folgende vier: 1) das seleucidische, Syrien mit Babylonien und Mesopotamien bis nach Indien hin: 2) das ägyptische der Ptolemäer, zugleich Ägypten und Arabien umfassend; 3) das macedonische des Kassander, mit Griechenland und Thessalien: 4) das asiatische des Antiochus, Kleinasien, mit Kappadocien und Thracien. In der ausführlicheren Schilderung K. 11. werden bloß die beiden ersten hervorgehoben und im Gegenlage gegen einander als das nördliche und südliche bezeichnet: doch konnte das seleucidische eben sowohl als das östliche gedacht werden und in hier vielleicht auf diese Weise gedacht, als das nördliche das asiatische, als das westliche das macedonische.

(statt לְמִדְּרָהּ ist hier wohl לְמִדְּרָהּ auszusprechen, nach R. 11, 27. 35.). Herr Auberlen meint zwar (S. 87. Anm. 1.), es sei die Zeit des Endes nur überhaupt der prophetische Ausdruck für die Zeit, welche als Erfüllungszeit am Ende des jedesmaligen prophetischen Horizontes liege. Allein wenn das auch auf gewisse Weise richtig ist, so ist hier damit doch nichts gesagt, da es eben sich fragt, welches der prophetische Horizont der Weissagung sei. Herr Auberlen will ohne Zweifel das sagen, daß aus dieser Ausdrucksweise nicht folge, daß die Vision hier sich noch auf irgend etwas Weiteres als auf die Zeit des Antiochus Epiphanes erstrecke. Allein wenn B. 17. der Seher zur besonderen Aufmerksamkeit ermahnt wird, weil (יָד) das Gesicht auf die Zeit des Endes gehe, so kann das unmöglich bestimmt in dem Sinne gemeint sein: bis auf die Zeit des Endes, des Unterganges des Antiochus Epiphanes, sondern ohne Zweifel ist יָד hier, wie B. 19. R. 11, 35. 40. 12, 4., auch 9, 26., von dem Ende der Prüfungs- und Leidenszeit des Volkes Gottes gemeint, als zugleich dem Anfange der neuen Zeit des von Gott seinem Volke bestimmten Heiles. So liegt denn auch in dieser Vision, unbefangen und ohne alle Rücksicht auf die kritische Frage betrachtet, die Andeutung, daß sich an das Aufhören der Einstellung des Jehovadienstes durch den Antiochus Epiphanes und an den Untergang dieses Fürsten unmittelbar der Anbruch des von Gott seinem Volke bestimmten Heiles anschließen werde, und trägt auch dieses Gesicht gar wohl einen messianischen Charakter an sich, aber in der Art, daß sich die besondere Gestaltung der messianischen Erwartung nicht so leicht bei einem Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils erklärt, als bei einem frommen Israeliten zur Zeit des Antiochus Epiphanes selbst oder ganz unmittelbar nach dessen Tode.

3. Mehr streitig ist fortwährend die Deutung der 70 Wochen, R. 9., und der vier Monarchien, R. 2. und 7. Doch lassen sich die Hauptpunkte, auf welche es uns hier sowie dem Herrn Auberlen ankommt, wohl mit ziemlicher Sicherheit feststellen, wenn wir das bisher Gefundene mit heranziehen, nämlich die rein exegetischen Ergebnisse für R. 8. 11 f., ohne Rücksicht auf unsere kritischen Folgerungen daraus.

Betrachten wir zuerst R. 2. und 7. So viel ist unverkennbar

und ziemlich allgemein anerkannt, daß beide Abschnitte, das Traum-
 gesicht des Nebukadnezar und das des Daniel aus dem ersten
 Jahre des Belsazar, in gleicher Weise zu erklären sind, indem
 nur das letztere in mehrfacher Beziehung etwas Bestimmteres
 hat, als das erstere. Die vier Reiche oder Dynastien, welche
 R. 2. durch die verschiedenen Theile der menschlichen Figur, vom
 Haupte bis zu den Füßen, symbolisirt werden, sind anerkannt
 dieselben, als welche R. 7. durch die vier großen, aus dem Meere
 aufsteigenden Thiere symbolisirt werden, wie denn in der Schil-
 derung des vierten Reiches beide Visionen fast wörtlich zusammen-
 treffen, R. 2, 40., vgl. Kap. 7, 7. 23.; und ebenso haben die
 theils eisernen, theils thönernen Flügel und Zehen, R. 2, 33., die
 auf ein getheiltes theils starkes, theils gebrechliches Reich gedeutet
 werden, B. 43., die gleiche Beziehung wie R. 7. die zehn Hörner
 des vierten Thieres, nach B. 24. auf zehn aus dem vierten
 Reiche hervorgehende Könige (d. h. Dynastien¹⁾). Ebenso
 wenig kann zweifelhaft sein, daß das R. 2. von dem Gotte des
 Himmels errichtete Reich, welches alle vorher aufgeführten Reiche
 vernichten, selbst aber in Ewigkeit bestehen und dessen Herr-
 schaft keinem anderen Volke soll überlassen werden (B. 44 f.),
 welches durch den ohne Menschenhände sich losreisenden und
 immer mehr wachsenden und die ganze Erde erfüllenden Stein
 symbolisirt wird, der das Bild in allen seinen Theilen zerschlägt
 und zerstiebt (B. 34 f. 45.), dasselbe ist mit demjenigen, welches
 R. 7. dem wie einem Menschensohne mit den Wolken des Him-
 mels Erscheinenden für alle Ewigkeit über alle Völker übergeben
 wird (B. 13 f.), und das (nach B. 22. 27.) dem Volke Gottes
 zu Theil wird²⁾. Von den vier, diesem Reiche Gottes vorher-

¹⁾ S. darüber — daß unter den Königen Dynastien gemeint sind — die
 Nachweisung in Schleiermacher *ıc.*, Theol. Zeitschr. a. a. O. S. 278 f.

²⁾ Ich bin jedoch entschieden einverstanden mit Hrn. Auberlen (S. 50 f.)
 und den meisten Auslegern, daß der wie ein Menschensohn in den Wolken
 Erscheinende nicht, wie Hofmann (Weissag. u. Erf. I. S. 290 f., vergl.
 deshalb Schriftbeweis, 2. Aufl. II, 1. S. 80.) und Hitzig wollen, collective
 von dem Volke der Heiligen gemeint ist, sondern von einem Einzelnen, dem
 Haupte des Volkes Gottes, dem Messias, der hier bezeichnet wird als vom
 Himmel herabkommend, wie Orac. Sibyll. III, 590 f. (652 f.), von Gott
 von der Sonne herab (*ἀπ' ἡελίου*) gesandt, worüber s. Schleiermacher
ıc., Theol. Zeitschr. 5. 1. S. 232 f.

gehenden Reichen wird R. 2. das erste, dem goldenen Haupte entsprechende, B. 37 f. auf den Nebukadnezar selbst bezogen, was nach B. 39 f. nicht von seiner Person allein gemeint sein kann, sondern von seinem und seiner Dynastie Reiche, dem babylonischen, worauf denn auch R. 7. das dem Löwen entsprechende erste Reich zu beziehen ist. Aber streitig ist die Deutung der drei folgenden Reiche. Am wichtigsten ist hier die Frage um die Bedeutung des vierten Reiches, das mit seinen Ausläufern als das letzte vor dem Eintritte des messianischen Reiches erscheint, sowie besonders R. 7. des kleinen Hornes, das als der frevelhafteste Feind des Volkes und des Dienstes des wahren Gottes geschildert wird. Herr Auberlen versteht mit der orthodoxen Auslegung ¹⁾ das vierte Reich bestimmt von dem römischen Reiche und das kleine Horn von dem auch jetzt noch nicht erschienenen, von dem Antiochus Epiphanes bestimmt verschiedenen Antichrist und bestreitet nachdrücklich die Beziehung dieses Hornes auf den genannten syrischen Fürsten und die Deutung des vierten Reiches auf die griechisch-macedonische Monarchie mit den aus derselben hervorgegangenen Reichen. Doch, glaube ich, läßt eine unbefangene exegetische Betrachtung nicht zweifeln, daß die letztere Annahme im Sinne des Buches ist, und dafür hat sich außer solchen Auslegern, die das Buch im Zeitalter des Antiochus Epiphanes verfaßt sein lassen, auch Delitzsch ²⁾ erklärt, der hinsichtlich der kritische Frage ganz auf derselben Seite steht wie Auberlen. Ich bemerke dafür Folgendes: a) Wie falsch es ist, wenn Herr Auberlen den Visionen R. 8. 11 f. allen messianischen Charakter absprechen will, glaube ich in dem Obigen (Nr. 1. 2.) hinreichend nachgewiesen zu haben. Dann aber spricht doch schon von vornherein große Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Eintritt des messianischen Heiles in Visionen, die anerkannt demselben Buche und demselben Schriftsteller angehören, wesentlich in harmonirender Weise verkündet ist, und daß daher, wenn dieser Eintritt R. 8. und R. 11 f. an das macedonische Reich und dessen Ausläufer,

¹⁾ So auch H. L. Reichel, „die vier Weltreiche des Propheten Daniel“, in den Theol. Stud. u. Krit. 1848. H. 4. S. 943—962.

²⁾ In Herzog's Real-Encyclop. III. in dem Artikel „Daniel“, besonders S. 280.

namentlich an die Tyrannei und den Sturz des Antiochus Epiphanes, geknüpft ist, derselbe R. 2. und 7. nicht an die römische Monarchie und deren Ausläufer bis auf die spätesten Zeiten geknüpft ist und an die Erscheinung eines ganz anderen, viel späteren Antichrists. b) Wenn das vierte Reich geschildert wird als verschieden von den vorhergehenden, als stark wie Eisen, ausnehmend schrecklich, die ganze Erde verschlingend, zertretend, zermalmend (2, 40. 7, 7. 19. 23.), alsdann in verschiedene geringere Reiche von verschiedener Stärke auseinander gehend, die zwar versuchen werden, sich durch Menschenfamen, im Geschlechte (durch Verschwägerungen) mit einander zu vereinen, aber ohne daß es von Bestand sein wird (2, 33. 41—43., vgl. 7, 24.), so wird gewiß Niemand in Abrede stellen, daß diese Schilderung des vierten Reiches in Verhältniß zu den vorhergehenden trefflich paßt auf die griechisch-macedonische Monarchie unter Alexander und die daraus nach dessen Tode hervorgegangenen Reiche in ihrem Verhältnisse zu einander, sowie auf die Verschwägerungen, wodurch die Herrscher dieser getrennten Reiche zu verschiedenen Malen den Frieden mit einander herzustellen suchten, ohne dauernden Erfolg ¹⁾. Man kann nun zugeben, daß dieses in gewisser Weise sich auch auf das römische Reich und dessen Ausläufer beziehen läßt, allein dieses gewiß doch nicht in so nahe liegender und zutreffender Weise als auf die griechisch-macedonische Monarchie. — Ich bin mit dem Verfasser (S. 224 ff.) darin einverstanden, daß die zehn Hörner des vierten Thiers (R. 7.) nicht von zehn auf einander folgenden syrischen

¹⁾ Besonders wäre zu denken an Verbindungen solcher Art zwischen den Fürsten der beiden Reiche, von deren Gebiete das jüdische Land eingeschlossen war, von denen die Juden abwechselnd abhängig waren und deren Kämpfe mit einander R. 11. so ausführlich geschildert werden, der Ptolemäer und der Seleuciden, wie denn Verschwägerungen zwischen diesen aus der Zeit vor Antiochus Epiphanes namentlich zwei bekannt sind: die eine um das J. 252 v. Chr., wo Ptolemäus Philadelphus zur Herstellung des Friedens nach einem achtjährigen Kriege seine Tochter an den Antiochus Theos vermählte, der aber bald nach dem Tode des Ptolemäus dieselbe wieder verließ, was denn Veranlassung zu einem neuen Kriege mit Aegypten gab; die andere um das J. 197, wo Ptolemäus Epiphanes die Tochter des syrischen Königs Antiochus des Großen heirathete, welche Verbindung sich aber auch bald wieder auflöste.

Königen gemeint sein können, wie Bertholdt, v. Lengerke, Maurer, Hitzig, Delitzsch, und ebenso nicht von so vielen theils syrischen, theils ägyptischen Königen, wie Rosenmüller u. A. und schon Porphyrus wollen, sondern vielmehr von den einzelnen Theilen, in welche das Reich zerfällt. Namentlich werden wir durch B. 8., wo es von dem kleinen Horne heißt, daß es zwischen den zehn Hörnern aufgestiegen sei (בִּירְדֹּךְ), veranlaßt, an zehn gleichzeitig neben einander bestehende Könige oder vielmehr Königreiche zu denken, die aus dem vierten Reiche hervorgehen. Hier will ich nun nicht leugnen, daß für die Beziehung auf die Nachfolger Alexander's dadurch eine gewisse Schwierigkeit entsteht, daß K. 8. von vier Monarchien die Rede ist, welche aus der des Alexander nach dessen Tode hervorgehen; s. oben S. 56. An sich verursachen beide Betrachtungsweisen keine Schwierigkeit. Bei der Art der Entwicklung der geschichtlichen Verhältnisse nach dem Tode Alexander's konnten die Theile seines Reiches, welche sich zu selbständigen Reichen bildeten, in verschiedener Weise gezählt werden, und so als zehn nach den Feldherren, welche in dem Theilungsvertrage 323 v. Chr. die vorzüglichsten Provinzen erhielten: 1) Kraterus (Macedonien), 2) Antipater (Griechenland), 3) Lysimachus (Thracien), 4) Leonnatus (Klein=Phrygien am Hellespont), 5) Antigonus (Groß=Phrygien, Lycien und Pamphylie), 6) Cassander (Marien), 7) Eumenes (Kappadocien und Paphlagonien), 8) Laomedon (Syrien und Palästina), 9) Pytho (Medien), 10) Ptolemäus Lagi (Aegypten). Dabei ist nicht unwichtig, daß auch in den sibyllinischen Orakeln, B. III. V. [319 f.] 381 f. in einer Stelle, welche, wie fast das ganze dritte Buch, nach sicheren Kennzeichen von einem ägyptischen Juden zur Zeit des Antiochus Epiphanes (vielleicht schon 170—168 v. Chr.) verfaßt ist, ebenfalls von zehn Hörnern in einem solchen Zusammenhange mit Alexander die Rede ist, daß sie ohne Zweifel auch von dessen unmittelbaren Nachfolgern gemeint sind; s. Schleiermacher u., Theol. Zeitschr. I. S. 222. Es läßt sich darnach denken, daß bei den Juden dieses Zeitalters es schon eine übliche Vorstellung war, die Zahl dieser Reiche der Nachfolger Alexander's sich gerade als zehn zu denken und unter dem Bilde von zehn Hörnern, die aus dem Haupte des Gründers der Monarchie selbst hervor-

gingen, wobei auch bestehen kann, daß man dieselben nicht gerade immer auf dieselbe Weise zählte. Hält man es aber für wahrscheinlicher, daß der Dichter jenes sibyllinischen Abschnittes diese Symbolik erst aus dem Buche Daniel entlehnt hat, so würde in jener Stelle eine sehr alte Deutung dieses danielischen Bildes in dem angegebenen Sinne vorliegen ¹⁾. Wenn es nun aber auch einige Schwierigkeit verursacht, so läßt es sich doch wohl denken, daß eine folgende Vision unseres Buches die aus dieser Monarchie Alexander's hervorgehenden Könige nach den etwas später sich mehr consolidirenden Hauptreichen als eine Vierzahl nach den vier Himmelsgegenden hin bezeichnen konnte ²⁾. Das aber, glaube ich, läßt sich gewiß nicht leugnen, daß die gegebene Schilderung des vierten Reiches und seiner Ausläufer sehr passend für die Monarchie Alexander's und der Reiche seiner Nachfolger ist im Verhältniß zu den vorhergehenden Reichen, namentlich dem persischen. Sollte sie nun auch an sich gleich passend für das römische Reich und dessen Ausläufer sein, so dieses doch nicht in seinem Verhältnisse und Unterschiede von dem macedonischen Reiche und dessen Sprößlingen. Es ist daher gewiß nicht eben wahrscheinlich, daß die Vision das römische Reich sollte mit diesen Zügen geschildert haben, welche zum wenigsten ebenso gut auf das vorhergehende macedonisch-griechische sich beziehen lassen, während es doch als verschiedenartig auch von diesem würde bezeichnet sein (7, 7. 19.); wogegen diese Schilderung in Beziehung auf die macedonische Monarchie in Verhältniß zu den vorhergehenden Reichen, wobei das römische noch gar nicht in den Horizont des Lesers fällt, als ganz angemessen erscheint. Dasselbe gilt in Beziehung auf die Ausläufer des vierten Reiches, die theils eisernen, theils thönernen Zehen des Bildes oder die zehn Hörner

¹⁾ Wird Dan. 7. als der ursprüngliche Sitz der Vorstellung in dieser Gestalt betrachtet, so ist es möglich, daß sie von den Zehen der menschlichen Figur im Traume des Nebukadnezar, K. 2, 41., ausgegangen ist, als bestimmtere Gestaltung, indem dort bei dem Bilde der Zehen die Zehnzahl nicht ausdrücklich hervorgehoben ist und dort auf diese Zahl noch kein besonderes Gewicht gelegt zu sein scheint.

²⁾ Man kann es als eine ähnliche Verschiedenheit der Darstellung betrachten, wie die oben S. 56. Anm. 1. angedeutete, daß das seleucidische Reich K. 11. als das nördliche bezeichnet wird, K. 8. wahrscheinlich als das östliche.

des vierten Thieres. Herr Huberlen deutet dieses so, daß zu dem durch und durch eisernen Wesen der römischen Universalmonarchie seit der Völkerwanderung der bildsame Stoff der germanischen und slavischen Stämme gemischt und endlich die Theilung dieses römisch-germanischen Reiches in einzelne kleinere Reiche erfolgt sei, welche sich zur Zeit des Endes in der Zehnzahl abschließen werden (S. 252.); daß Eisen und Thon durch Menschenamen gemischt werden, aber nicht aneinander halten (2, 43.), wird darauf bezogen, daß nach der Besiegung der Römer durch die Germanen die römische Cultur die germanischen Völker durchdrungen habe, daß die romanischen Völker das Denkmal seien, wie tief dieser Einfluß selbst in's Blut der neuen Menschheit eingedrungen sei, daß aber das römische Element immer wieder gegen das germanische reagire, die Nationalitäten immer wieder und immer bestimmter ihre Rechte geltend machen, romanisches, germanisches, slavisches Element einander politisch und religiös gegenübertreten. — Aber ich frage hier getrost jeden unbefangenen Leser, ob diese ganze Deutung nicht im allerhöchsten Grade künstlich und unnatürlich ist, wo die Vermischung durch Menschenamen statt auf geschlechtliche Verbindungen auf den Einfluß eines verschiedenartigen Principis bezogen und unter dem römischen Reiche und dessen Ausläufern sogar nicht bloß das napoleonische Regiment, sondern auch das Czarenthum umfaßt wird (S. 254.), dabei aber auf die Theilung in das ost- und weströmische Reich gar keine Rücksicht genommen und dabei es auch so angesehen wird, daß auch auf Christi erste Erscheinung und das Eintreten des christlichen Elements sich keine Hindeutung finde, indem Daniel, der Staatsmann und Israelit, von der Kirche nichts geschaut habe (S. 252.)¹⁾. Wie ohne Vergleich natürlicher gestaltet sich hier Alles bei der andern Deutung, wornach das vierte Reich von dem macedonisch-griechischen verstanden, und die durch die theils eisernen, theils thönernen

¹⁾ Mit dieser Behauptung bildet freilich einen merkwürdigen inneren Contrast, was wir S. 205. lesen, daß das Buch Daniel das Verhältniß der zwei Grundpotenzen der Universalgeschichte, des Gottesreiches und der Weltreiche, darstellen wolle, von da an, wo das Gottesreich als selbständiger Staat zu existiren aufhörte, bis dahin, wo es als ein solcher in Herrlichkeit wieder aufgerichtet werden solle u. s. w.

Zehen des Bildes, wie durch die zehn Hörner des vierten Thieres symbolisirte Theilung auf die Reiche der Nachfolger Alexander's bezogen wird! c) Einen entscheidenden Grund indessen gegen die Deutung des vierten Reiches von der griechisch-macedonischen Monarchie glaubt Herr Auberlen mit anderen Auslegern daraus entnehmen zu können, daß diese Monarchie nothwendig das dritte Reich sein müsse, entsprechend den ehernen Lenden, K. 2, 32. 39., sowie dem dritten Thiere, dem Panther, K. 7, 6., da das erste Reich nach der ausdrücklichen Erklärung des Daniel (2, 37 f.) das des Nebukadnezar sei, und das zweite, durch die Brust und die Arme von Silber (K. 2. a. a. D.), sowie durch das zweite Thier, den Bären, (K. 7, 5.) symbolisirte nur das medo-persische sein könne, nicht etwa das zweite ein medisches Reich, das dritte das persische, da zur Zeit der Eroberung Babels durch den Cyrus und des Sturzes der babylonischen Monarchie durch die Medo-Perfer, das persische Element bereits die Oberhand über das medische erlangt hatte. — Dieses Letztere ist allerdings richtig, und zwar nach meiner Meinung so, daß damals auch die Oberherrschaft schon an die Perfer übergegangen war, so daß Cyrus Babel nicht, wie Auberlen meint (S. 218.), für den medischen König Cyaxares eroberte, sondern für sich, wie mir, abgesehen von Herodot (1, 130.), auch aus dem Deutero-Jesaia zu erhellen scheint, wo Cyrus nicht blos als ein siegreicher Feldherr, sondern als der Fürst und Beherrscher der siegenden Völker, der Meder und Perfer erscheint. Allerdings hätte nun nach dem wahrscheinlichen geschichtlichen Hergange die gesammte medo-persische Herrschaft als das zweite Reich in Verhältniß zu der babylonischen und der macedonischen Monarchie als dem ersten und dem dritten Reich angesehen werden können. Allein wäre das im Sinne unseres Buchs, so daß dieses Reich sowohl unter den medischen, als unter den persischen Herrschern als Einheit betrachtet ward, so hätte dasselbe unmöglich als geringer wie das des Nebukadnezar bezeichnet werden können, wie das zweite Reich K. 2, 39. von Daniel bezeichnet wird, da es nach der ganzen Anschauungsweise unseres Buches durchaus unnatürlich ist, wenn Herr Auberlen (S. 229.) dieses gar nicht auf eine Abnahme der äußeren Macht, sondern nur an innerem Werthe und Gehalte bezogen wissen will, indem er selbst gesteht,

daß das persische Reich größer und mächtiger gewesen sei, als das babylonische. Nun ist auch unstatthaft, was unter Andern noch Hitzig annimmt, das zweite Reich von der Herrschaft der babylonischen Nachfolger des Nebukadnezar zu verstehen, da hier überhaupt nicht von einzelnen Herrschern und Regierungen die Rede ist, sondern, wie schon S. 58. Anm. 1. bemerkt ist, von verschiedenen Monarchien und Dynastien, und es 2, 39. ausdrücklich als ein anderes Reich bezeichnet wird, welches nach dem Nebukadnezar kommen wird, gleichwie die folgenden als ein drittes und ein viertes Reich, und K. 7. das durch ein besonderes Thier, den Bären, Symbolisirte nur ebenso wie die anderen Thiere von einer besonderen Monarchie oder Dynastie gemeint sein kann. Es ist mir daher fortwährend kein Zweifel, es so anzusehen, wie schon Ephraim Syrus, Kosmas Indikopleustes und manche Andere, auch Delitzsch a. a. O., daß nach dem Sinne unseres Buches das zweite Reich von dem medischen gemeint ist. Es liegt hier demnach die Vorstellung zu Grunde, daß nach dem Sturze der babylonischen Monarchie zuerst die medische Dynastie zur Herrschaft gekommen sei und dann erst die persische, in der Weise, wie es Xenophon in der Cyropädie darstellt, und wie auch Auberlen selbst es für das geschichtlich Richtige hält, daß Syrus Babylon als Feldherr und im Auftrage des medischen Königs Kyaxares II. erobert habe. Wenn ich nun nach dem oben Bemerkten dieses auch nicht für streng geschichtlich halten kann, so glaube ich, läßt sich doch wohl denken, daß auch unser Buch es in dieser Weise angesehen hat. Und daß dieses der Fall ist, bestätigt sich durch K. 6, 1., wornach bei dem Sturze der babylonischen Dynastie zuerst ein König Darius der Meder, bei dem man an Kyaxares II. denkt, die Herrschaft erhält, welcher auch K. 9, 1. 11, 1. als Meder bezeichnet wird ¹⁾, während K. 10, 1. Syrus ausdrücklich König von Persien

¹⁾ Weder in dem מְדֵיָהּ בָּבֶל K. 6, 1., noch in dem הֶחָלָה הַמֶּדִּי K. 9, 1. liegt eine Berechtigung, mit Auberlen (S. 218.) anzunehmen, daß dadurch habe bestimmt angedeutet werden sollen, daß Darius das babylonische Reich nicht selbst gewonnen habe, sondern durch eine fremde Waffenthät es empfangen, zum Könige gemacht worden sei; am wenigsten dürfte er sich für diese bestimmte Ausdeutung der ersteren Stelle auf K. 7, 18. berufen.

heißt. Auch die Stellen R. 5, 28. und R. 8, 3. 20. sind dem nicht entgegen. Sie führen allerdings (wie ebenso auch R. 6, 9. 13. 16.) auf einen schon bestehenden Zusammenhang der Dynastien und der Völker der Meder und Perser, welche durch die beiden Hörner des Widders symbolisirt werden, und welche beide als sich in das babylonische Reich des Belsazar theilend dargestellt werden. Allein das hindert nicht, daß im Sinne des Buches die Oberherrschaft der Meder und die der Perser als zwei verschiedene der Zeit nach auf einander folgende betrachtet werden; darauf führt, wie schon gesagt, der auf R. 5, 28. unmittelbar folgende und den Schluß der vorhergehenden Erzählung bildende Vers, R. 6, 1., im Vergleich mit R. 10, 1.; eben darauf, daß R. 8, 3. das Persien symbolisirende höhere der beiden Hörner des Widders als später hervorkommend bezeichnet wird, was wenigstens auch überwiegend wahrscheinlich macht, daß beide, die B. 20. als die Könige von Medien und Persien gedeutet sind, als zwei verschiedene, der Zeit nach aufeinander folgende Reiche oder Dynastien gedacht werden, die medische als die zweite in der Reihe der viere, die persische als die dritte, was, wenn wir alle diese Stellen zusammennehmen, nach meinem Ermessen für solche Forscher, die nicht besondere Interessen mitbringen, kaum zweifelhaft sein kann. d) Hier haben wir nun aber auch besonders noch die Schilderung des zwischen den 10 Hörnern des vierten Thieres hervorsteigenden kleinen Hornes, R. 7, 8. 20 f., 24 ff., in Betracht zu ziehen, welche ebensowohl dient, das bisher über das vierte Thier geltend Gemachte zu bestätigen, als wir durch dieses auf die richtige Deutung jenes kleinen Hornes mit Evidenz geführt werden. Wenn wir nämlich mit dessen Schilderung in R. 7. vergleichen die Stellen R. 8, 9 ff. 23 ff., R. 11, 21 ff., so läßt sich nicht wohl zweifeln, daß im Sinne des Buches sich das Eine auf dasselbe bezieht wie das Andere, auf den Antiochus Epiphanes und dessen feindseliges Wüthen gegen das Volk und den Dienst des wahren Gottes, wie das außer Anderen auch Delitzsch annimmt. Anders Herr Auberlen, der zwar die Stellen R. 8. und 11. auf den Antiochus Epiphanes als den jüdischen Antichrist bezieht, aber die in R. 7. auf den eigentlichen, auch jetzt noch nicht erschienenen Antichrist (S. 40. 196 ff. 202 f. 209 f.). Was er gegen die

Gleichheit der Beziehung geltend macht, ist zum Theil seltsam genug; so, daß dadurch dem Buche eine geistlose Monotonie würde aufgebürdet werden, daß dem, welcher dem Buche nur einigermaßen höhere Ideen und tiefe Planmäßigkeit zutraue, eine so simple (?) Wiederholung in demselben von vornherein nicht wahrscheinlich sein werde, daß der Verfasser schon durch den Gebrauch der chaldäischen Sprache für R. 7., sowie den der hebräischen für R. 8. deutlich zeige, daß jenes zu dem ersten, dieses zu dem zweiten Theile des Buches gehöre — eine nach dem sachlichen Inhalte durchaus unbegründete Eintheilung des Buches — und daß daher beide Visionen nicht in gleicher Weise zu deuten seien, daß R. 7. nicht zu den Visionen gehöre, die nur bis auf den Antiochus Epiphanes reichen, von dem in den vorhergehenden Kapiteln dieses Theiles, R. 1—6., durchaus nichts erwähnt werde ¹⁾. Eine Differenz der Darstellung findet hier allerdings statt, wiefern R. 7, 8. das kleine Horn zwischen zehn anderen Hörnern des vierten Thieres hervorkommt, R. 8, 8. aus einer der vier Hornspitzen, die anstatt des zerbrochenen einen großen Hornes des Weisbockes gewachsen waren. Aber das kann nicht gegen die Identität entscheiden (s. oben S. 59. nebst Anm.) bei der so großen Ähnlichkeit, welche sonst die Schilderungen des kleinen Hornes in den beiden Visionen darbieten. Wie es in anerkannter Beziehung auf den Antiochus Epiphanes heißt, er werde in seinem vermessenen Uebermuthes sich wider alle Gottheit auflehnen und erheben, wider den Gott der Götter Ungeheures (רַעֲשָׁעִים) reden (11, 36.), werde Zahlreiche zu Grunde richten und namentlich das Volk der Heiligen (8, 24.), werde die Wahrheit (אֱמֶת die wahre Religion, Gottesverehrung) zu Boden werfen (8, 10.), werde wider den Fürsten der Fürsten sich erheben, dessen heilige Wohnung niederwerfen, mit seiner Macht das Heiligthum dieses Gottes entweihen und ihm das tägliche Opfer fortnehmen (8, 11. 25. 11, 31.): so heißt es R. 7. von dem kleinen Horne, es werde mit seinem Munde Großes, Vermessenes

¹⁾ Daß aber auch diese Kapitel auf den Antiochus Epiphanes und sein Regiment sehr starke Rücksicht nehmen, glaube ich als sehr wahrscheinlich nachgewiesen zu haben in Schleiermacher zc., Theologische Zeitschrift III. S. 257—266.

reden (B. 8. 11. 20.), werde die Heiligen des Höchsten (das Volk Gottes) bekriegen und besiegen, aufreiben (B. 21. 25.), werde Reden wider den Höchsten reden und darauf sinnen, Festzeiten und Gesetz zu ändern (B. 25.). Und wie R. 12, 7. die Dauer solchen Treibens des Antiochus Epiphanes als eine Zeit, (zwei) Zeiten und eine halbe Zeit, d. i. mit runder Zahl als $3\frac{1}{2}$ Zeiten oder sieben halbe Zeiten, d. i. Jahre, angegeben ist (genauer R. 8, 14. als 2300 Abend-Morgen = 1150 Tage, s. ob. S. 56.), so R. 7, 25. die Zeit, während welcher die Heiligen dem kleinen Horne werden preisgegeben werden, ebenfalls als Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit. Diese Vergleichung ist, wie mich dünkt, so schlagend wie möglich zum Beweise, daß das kleine Horn R. 7. im Sinne unseres Buches ein und dasselbe ist mit dem kleinen Horne R. 8., und daß, wenn die Schilderung des letzteren auf das Thun und Treiben des Antiochus Epiphanes zu beziehen ist, auch die des ersteren eben darauf sich beziehen muß und nicht auf eine andere, in viel späterer Zeit auftretende, noch viel schlimmere Persönlichkeit, wie denn die Schilderung des Frevels des R. 7. durch das kleine Horn symbolisirten Königes in keiner Weise als schlimmer erscheint, wie die des Antiochus Epiphanes R. 8. und 11. So dient auch dieses zum Beweise, daß das vierte Reich R. 7. (und somit auch R. 2.) von keinem andern gemeint sein kann, als von dem griechisch-macedonischen, aus dem Antiochus Epiphanes als späterer Sprößling hervorging ¹⁾. Da nun aber tritt uns auch für diese Vision wie für R. 2. über den Eintritt der messianischen Zeit im Wesentlichen dieselbe Vorstellung entgegen, wie in den anderen bisher betrachteten Visionen, R. 8, 11 f., jedoch mit dem Unterschiede, daß derselbe R. 2. nur im Allgemeinen in die

¹⁾ Eigentlich bedeutet R. 7. das kleine Horn wohl nicht blos die Person des Antiochus Epiphanes, sondern die seleucidische Dynastie, die hier zugleich in ihrem Anfange geschildert wird, unter dem Seleucus Nicator (R. 11, 5.), B. 24. (die drei Hörner B. 8., welche von dem kleinen Horne ausgerissen werden, sind wahrscheinlich vom Antigonus, Ptolemäus Lagi und Lysimachus gemeint, die nach einander durch den Seleucus besiegt wurden), und in dem Antiochus Epiphanes, der nach dem Horizonte der Vision und unseres Buches überhaupt als der letzte der seleucidischen Herrscher erscheint.

Zeit der aus der macedonischen Monarchie hervorgehenden getheilten Reiche und ihrer im Geschlechte sich vermischenden, aber nicht zusammenhaltenden Könige (der Ptolemäer und Seleuciden) gesetzt, dagegen hier mit dem Verichte bestimmter an den Sturz des seleucidischen Reiches und den Untergang des Antiochus Epiphanes geknüpft wird. Was daraus weiter folgt, s. oben.

4. Die Vision von den 70 Jahrwochen R. 9. bespricht Herr Auberlen zuerst vorläufig kurz, S. 76 ff. und bezeichnet sie als Vorbereitung auf, R. 10 f., als die Weltmächte ganz aus dem Spiele lassend, als das Heil und dessen Träger, den Messias, betreffend, ankündigend, derselbe werde nicht unmittelbar nach dem Exil erscheinen, sondern erst siebenmal siebenzig Jahre nach der Wiederherstellung und der Erbauung Jerusalems, und auch dann werde er nicht in Herrlichkeit erscheinen, sondern er werde getödtet werden und dadurch die Sühnung der Sünden bewirken und Vielen Heil verschaffen; das Volk Israel aber im Ganzen werde verworfen und Jerusalem sammt dem Tempel zerstört werden und bleiben bis auf die von Gott bestimmte Vollendungszeit. Dieses sucht der Verfasser dann nachher näher zu begründen; von den drei Abschnitten seines Werkes beschäftigt sich der ganze zweite (S. 103—190.) nur mit den siebenzig Jahrwochen, mit der genaueren Deutung derselben nach der von ihm gebilligten „kirchlich-messianischen Auffassung“ und der Beurtheilung der anderweitigen „modernen Auffassungen“, namentlich der Ansichten von Ewald, Hofmann, Wieseler und Hitzig. Der Verfasser spricht sich dabei höchst zuversichtlich aus, daß nach seinen Auseinandersetzungen die ganze moderne Auffassung dieses Kapitels, welche dasselbe in verschiedenen Wendungen auf den Antiochus Epiphanes beziehe, als eine unmögliche müsse wieder aufgegeben werden, und daß, indem durch seine Untersuchung die uralte kirchliche Deutung der siebenzig Wochen sich aufs Neue bewährt habe, dadurch der modernen Kritik von rein exegetischem Standpunkte aus ein tödtlicher Schlag versetzt sei (S. 162. 190.). — Hier ist nun so viel richtig, daß, wenn die von dem Verfasser wieder geltend gemachte orthodoxe Deutung der Aussage des Engels die richtige wäre, wornach mit chronologischer Bestimmtheit auf den Tod Christi und noch spätere Ereignisse hingewiesen

wird, dann kein Grund vorhanden sein würde, die Abfassung dieses Kapitels einem zur Zeit des babylonischen Exils lebenden erleuchteten Seher abzusprechen und einem Schriftsteller des maccabäischen Zeitalters zuzuschreiben. Aber eine andere Frage ist die, ob jene Deutung die richtige, von dem Schriftsteller beabsichtigte, dem Sinne des Buches entsprechende ist; und das trage ich kein Bedenken, entschieden zu leugnen. Ich bemerke hiergegen, wie über den ganzen Gegenstand mit besonderer Rücksicht auf Herrn Auberlen, Folgendes: a) Die Eröffnung des Engels Gabriel an den Daniel bezieht sich nach B. 2. auf die siebenzig Jahre, welche sich der Weissagung des Jeremia zufolge für die Trümmer Jerusalems erfüllen sollten. Dabei können zwei Stellen des Jeremia gemeint sein, R. 25, 11 ff. und R. 29, 10. Die erstere Stelle findet sich in einer Weissagung (25, 1—14.) aus dem vierten Jahre des Jojakim, dem ersten des Nebukadnezar, etwa 18 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer. Der Text dieser Weissagung lautet etwas anders im Hebräischen, als in der Septuaginta. Nach der LXX. — und das ist aller Wahrscheinlichkeit nach die echte, ursprüngliche Gestaltung desselben — droht Jeremia dem jüdischen Volke, Jehova werde ein Volk aus Norden kommen lassen wider sein Land und alle umliegenden Völker, er werde das Land verheeren und sie siebenzig Jahre unter den Völkern dienen lassen, darnach aber auch jenes Volk züchtigen. Im hebräischen Texte dagegen, den wir wohl als bei unserem hebräischen Schriftsteller zu Grunde liegend betrachten können, lautet es bestimmter, Jehova werde über sein Land und über alle Völker ringsum den König von Babel, den Nebukadnezar, zur Vertilgung senden, dem diese Völker siebenzig Jahre dienen würden, nach deren Ablaufe Jehova an dem Könige von Babel und an dem Lande der Chaldäer ihre Schulden ahnden und das Land zur ewigen Wüste machen werde. — Die andere Stelle findet sich in dem Briefe R. 29, 1—23., den Jeremia an die mit dem Könige Jojachin durch den Nebukadnezar nach Babel fortgeführten Juden schrieb, fällt also in die erste Zeit des Königs Zedekias, 7—8 Jahre später, als der erstere Ausspruch. Der Prophet ermahnt hier die Deportirten, nicht zu zeitig auf Befreiung zu hoffen; erst wenn über Babel siebenzig Jahre voll sein würden, werde Jehova sich nach ihnen

umsehen, sie heimführen und seine guten Verheißungen an ihnen erfüllen. Bei dieser letzteren Stelle kann man zweifelhaft sein, ob die siebenzig Jahre gemeint sind von da an, wo der Brief geschrieben ist, oder in Beziehung auf die als bekannt vorausgesetzte frühere Weissagung = wenn jene früher angekündigten siebenzig Jahre über Babel voll sein werden. Hinsichtlich des Zeitraumes selbst läßt sich wohl mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die siebenzig Jahre von dem Propheten nicht gerade als eine streng gemessene, sondern nur mehr als eine runde heilige Zahl gemeint sind, während auf der anderen Seite nicht gezweifelt werden kann, daß er die Jahre als gewöhnliche einfache Jahre gemeint hat, woran die ersten Leser auch nur denken konnten, nicht etwa als irgend einen anderweitigen Zeitraum von einer bestimmten längeren Dauer. Die Weissagung in diesem Sinne konnte auch als erfüllt betrachtet werden durch den Sturz des babylonischen Reiches und die Beendigung des Exils, als die Juden durch den Chrus die Erlaubniß erhielten und theilweise benutzten, in ihre Heimath zurückzukehren und Stadt und Tempel wieder aufzurichten; aber doch nicht auf vollständige Weise, sofern mit der Hoffnung der Wiederherstellung des Volkes aus dem Exil die Erwartung verbunden war, daß dasselbe sich dann mit Treue zu seinem Gotte bekehren und Jehova an demselben alle seine guten Verheißungen erfüllen, ihm das volle messianische Heil werde zu Theil werden lassen (vgl. Jerem. 29, 10 ff., sowie andere Weissagungen des Jeremia und anderer Propheten über die Wiederherstellung des Volkes aus dem Exil, wie Jes. K. 40 ff. u. a.), dieses aber in solcher Ausdehnung und Fülle mit der Rückkehr des Volkes und der Wiederherstellung des Staates nicht verbunden war. Bei Voraussetzung absoluter Inspiration der Propheten bei ihren Aussprüchen scheint es daher nahe zu liegen, es so anzusehen, daß die Weissagung des Jeremia von den siebenzig Jahren, nach deren Ablaufe Jehova seine guten Verheißungen an seinem Volke erfüllen werde, sich auf einen späteren Zeitraum erstreckte, als auf welchen siebenzig einfache Jahre führen würden, und darüber nachzuforschen, wie dieselben eigentlich zu nehmen seien. Als eine Deutung dieser Art ist es wohl anzusehen, wenn in dem apokryphischen Briefe des Jeremia (B. Baruch, K. 6, 3.) statt der siebenzig Jahre vom siebenten Geschlechte die

Rebe ist, bis auf welches die Juden in Babel bleiben sollten und nach Ablaufe dessen Gott sie heimführen werde. Und ebenso wird eine Deutung solcher Art in unserer Vision gegeben, in der Eröffnung des Engels Gabriel an den Daniel, als dieser über die siebenzig Jahre und deren Bedeutung nachsann, indem die siebenzig Jahre auf siebenzig Siebente oder Wochen, שבעים, *sebecim*, ge- deutet werden, was, worüber nur wenig Streit stattfindet und worin auch Herr Auberlen mit uns einverstanden ist, nicht von Tagewochen, sondern von Jahrwochen, Siebenten von Jahren, gemeint ist. Der Sinn ist daher im Allgemeinen der, daß erst mit dem Ablaufe von siebenzig Jahrwochen der in der Weissagung des Jeremia gemeinte Zeitraum abgelaufen und die Prüfungszeit des Volkes Gottes zu Ende sein werde. Herr Auberlen scheint es so zu fassen, daß die siebenzig einfachen Jahre als solche daneben auch ihre Wahrheit haben, für die Zeit bis zum Schlusse des Exils, aber nur als schwaches Abbild dessen, worauf die siebenzig Jahrwochen sich beziehen (S. 107. 112.); indessen ist das doch nur hineingelegt; in der Erklärung des Engels findet sich darüber nichts, sondern darin erscheint es so, daß die siebenzig Jahrwochen allein der wahre, von Gott bestimmte Zeitraum seien, auf welchen der Spruch des Jeremia von den siebenzig Jahren sich beziehe (B. 24.); und wenn nachher das Ende des babylonischen Exils (s. unten zu B. 25a.) als ein bedeutendes Moment innerhalb jenes Zeitraums hervorgehoben wird, so dieses nicht mit der Bezeichnung einer siebenzigjährigen Dauer. b) Das Ziel, bis auf welches diese siebenzig Jahrwochen sich erstrecken, ist im Sinne unseres Buches als die Zeit des messianischen Heiles gemeint, als die Zeit, wo Gott die Trübsal seines Volkes, die Folge ihrer Verschuldung, von ihnen nehmen und seine guten Verheißungen vollständig an ihnen erfüllen werde. Das ist im Allgemeinen der Sinn von B. 24., wenn man auch über die Auffassung des Einzelnen zweifelhaft sein kann. Am wahrscheinlichsten ist es wohl so zu fassen: Siebenzig Siebente sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, um den Frevel, den Abfall, voll zu machen und die Sünden vollzählig zu machen, und um die Schuld zu sühnen und ewige Gerechtigkeit herbeizuführen, und um Gesicht und Propheten zu besiegeln und

ein Allerheiligstes zu salben. — Der dreimal wiederholte Begriff der Vergebung, der Sünden, der Schuld ist ohne Zweifel alle dreimal in demselben Sinne gemeint, und zwar von der Sündhaftigkeit des Volkes des Daniel, deren Fortdauer den Eintritt des Heiles aufhielt (vgl. Jes. 59.) bis zu dem hier bezeichneten Zeitpunkte, wo dieselbe, nachdem sie ihre volle Höhe erreicht hat, wird getilgt und vergeben werden. — לִכְבֹּשׁ ist hier ohne Zweifel nicht zu erklären von לָכַז in der Bedeutung: einschließen, hemmen (wo man wenigstens mit Hengstenberg und v. Rengerke לִכְבֹּשׁ aussprechen müßte, als Kal, da das לִי nicht vorkommt), sondern als unregelmäßige Form von $\text{כָּלַח} = \text{כָּלַח}$, statt לִכְבֹּשׁ , nach einer nicht seltenen Verwechslung. — Ebenso ist im folgenden Gliede statt וְלִחְתֹּם (וְלִחְתֹּם): Sünde zu versiegeln, was hier gar kein passender Ausdruck ist, höchst wahrscheinlich mit dem Kri, der Vulgata, Peschito und manchen Auslegern לִחְתֹּם zu lesen (vgl. 8, 23.); die Texteslesart ist wohl aus dem vorletzten Gliede des Verses hervorgegangen, wo sich die gleiche Form וְלִחְתֹּם in angemessener Verbindung findet. Es steht dort in Beziehung auf רֹאשׁ וְנָבִיא : zu besiegeln Gesicht und Propheten, was nur gemeint sein kann: bestätigen, wie durch ein aufgedrücktes Siegel, nämlich hier durch die Erfüllung ¹⁾. Bei „Gesicht und Propheten“ haben wir wohl nicht an die Weissagungen der Propheten im Allgemeinen zu denken, sondern bestimmt an den Jeremias und dessen Weissagung von den siebenzig Jahren, an welche auch bei der Allgemeinheit der Ausdrucksweise und bei mangelndem Artikel doch Daniel und der Leser nach dem Vorhergehenden von selbst zu denken veranlaßt wurden, da es um deren Verständniß sich handelte. — Der Begriff von יָרֵק יְרֵקָם , welche herbeigeführt werden soll, ist hier wohl nicht von einer Gerechtigkeit als Eigenschaft der Menschen, der Mitglieder des Bundesvolkes, gemeint, wie sie ihnen nach Tilgung der Schuld für immer beiwohnen wird, sondern von der göttlichen Gerechtigkeit, welche seinem Volke nach Vergebung der Schuld das ihm als dem Bundesvolke Gebührende für immer wird zu Theil werden lassen, um so seine Verheißungen an

¹⁾ Ganz passend würde freilich auch hier wieder לִחְתֹּם sein = erfüllen, was die LXX., Syr. Vulg. ausdrücken.

demselben zu erfüllen, so daß hier dieser Begriff, wie es mit צדקה, צדקה besonders im Deutero-Jesaja wiederholt der Fall ist, mit dem von רשע, רשעה zusammenfällt: ewiges Heil für das Volk Gottes; vgl. unter Anderm Jes. 59, 9: „Darum (wegen der anhaltenden Sündhaftigkeit) ist fern von uns Recht (משפט = was uns als dem Bundesvolke gebührt), und nicht erreicht uns Gerechtigkeit (Heil, צדקה); wir harren auf Licht, und siehe da, Finsterniß, auf Helle — im Dunkeln wandeln wir.“ — Am meisten Schwierigkeit aber verursacht hier das letzte Glied: um zu salben ein Allerheiligstes oder ein Hochheiliges, וְלִמְשַׁח קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. Die Formel קֹדֶשׁ קָדָשִׁים ist die eigenthümliche Benennung für das Allerheiligste in der Stiftshütte, wie nachher im Tempel, wird aber auch von anderen, durch besondere Heiligkeit sich auszeichnenden Gegenständen gebraucht. An unserer Stelle hat der Ausdruck an sich etwas Allgemeines und Unbestimmtes: „um zu salben ein Allerheiligstes oder ein Hochheiliges“; aber ohne Zweifel ist er von dem Schriftsteller in einer bestimmten Beziehung gemeint, und zwar einer solchen, von der er voraussetzen konnte, daß es auch seinen (ersten) Lesern nicht entgehen könne, und die Allgemeinheit der Ausdrucksweise ist nur in dem Charakter der prophetischen Rede begründet. Es fragt sich aber, wie dieselbe hier im Sinne des Buches gemeint ist. Nach dem Zusammenhange der Rede kann es nur von etwas gemeint sein, was am Ende der siebenzig Jahrwochen erfolgen werde, zur Zeit, wo der Ausspruch des Jeremia seine volle Erfüllung finden werde, beim Eintritte des messianischen Heiles. So wird denn die Stelle vielfach auf die Erscheinung und Salbung des Messias selbst bezogen. Man nimmt dabei zum Theil den Ausdruck an sich קֹדֶשׁ קָדָשִׁים als Bezeichnung der Person des Heilandes. So die Vulgata: ut unguatur sanctus sanctorum (Syr.: usque ad Messiam sanctum sanctorum). Luther: „und der Allerheiligste gesalbt werde“. Das ist auf jeden Fall unstatthaft. Wenn gleich jene Formel 1 Chron. 23, 13. auch in Beziehung auf eine Person steht, so doch nur in der Verbindung לְהַקְדִּישׁוּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, „um ihn (den Aharon) zu heiligen, weihen als Hochheiliges“, woraus schlechterdings nicht folgt, daß die Formel an sich auch als Bezeichnung von Personen oder einer bestimmten Person angewandt werden konnte. Man müßte

es daher mit anderen Auslegern so fassen, daß der Messias mit allgemeinerer Ausdrucksweise als ein Allerheiligstes, als eine hochheilige Sache bezeichnet würde. So sehen es im Allgemeinen Hävernick, Hengstenberg, Christol. 2. Ausg., u. A. an; ebenso auch Auberlen (S. 109 ff.), der nur unter dem Allerheiligsten hier den Messias zugleich mit seiner Gemeinde begreift. Allein wie konnte wohl der Engel erwarten, daß Daniel seine Worte in diesem Sinne — in Beziehung auf Personen — fassen würde? Und wie konnte Daniel irgend erwarten, daß seine unmittelbaren Leser, gegen das Ende des babylonischen Exils, sie in diesem Sinne fassen würden? Mußte ihnen nicht dabei vielmehr das in Trümmern liegende Heiligthum Jehova's auf dem Zion in den Sinn kommen und sie die Worte auf dessen Wiederherstellung und Wiedereinweihung beziehen? Bei einem am Ende des babylonischen Exils lebenden Seher wäre es auch natürlich gewesen, daß er in der Schilderung des messianischen Heiles auch die Wiederherstellung dieses Heiligthums mit aufgenommen hätte. Hierbei ist aber Folgendes zu erwägen: V. 1. wird die Vision in das erste Jahr der Regierung des Meders Darius gesetzt, der über das Reich der Chaldäer die Herrschaft erlangt hatte (vgl. K. 6, 1.). Wie man auch über die Geschichtlichkeit des medischen Darius an sich und in seinem Verhältnisse zum Cyrus urtheilen mag, so ist nach der Anschauung unseres Buches seine Regierung jedenfalls unmittelbar vor der Alleinherrschaft des Cyrus, in die letzte Zeit des babylonischen Exils, zu setzen, und das erste Jahr derselben kann auf keinen Fall früher fallen, als siebenzig einfache Jahre nach jenen Aussprüchen des Jeremia. Nun läßt es sich aber in der That schwer denken, daß früher als einige Zeit nach dem vollen Ablauf jener siebenzig Jahre fromme Mitglieder des Bundesvolkes veranlaßt werden konnten, darüber zu meditiren, wie hier Daniel dargestellt wird, ob diese Jahre anders gemeint seien, als von so vielen einfachen Jahren. Und wenig wahrscheinlich ist es, daß eine prophetische Ausdeutung dieser siebenzig Jahre durch eine Vision in diesem Zeitalter den Ablauf derselben und den Eintritt des messianischen Heiles mit der Wiedereinweihung des Heiligthums sollte so spät gesetzt haben, wie in unserer Vision der Fall ist, auf siebenzig Jahrsevennte, und nicht vielmehr wenigstens in die nächste Zukunft,

wie das in anderen messianischen Weissagungen dieses Zeitalters, der Zeit gegen Ende und nach der Beendigung des Exils, der Fall ist. Wenn wir aber den Ausgang der bisher betrachteten Visionen unseres Buches berücksichtigen, wornach der Eintritt des messianischen Heiles überall an die Unterdrückung des Volkes und des Dienstes Jehova's durch den Antiochus Epiphanes und deren Hemmung angeknüpft ward, so läßt sich von vornherein vermuthen, daß im Sinne des Buches diese Eröffnung des Engels an den Daniel wesentlich in derselben Weise zu deuten ist und darnach das Salben des Hochheiligen sich auf die Wiedereinweihung des durch den syrischen Fürsten so schmäzlich profanirten Heiligthumes in Jerusalem bezieht, wie ebenso R. 8, 14. das וְיָצֵק קֶרֶב, wovon es dort heißt, daß es eintreten werde, wenn die 2300 Abend-Morgen — für die Hemmung des täglichen Opfers wie für die Zertretung des Heiligthums (durch den Antiochus Epiphanes) — werden abgelaufen sein, und was darauf sich bezieht, daß der entweihte und profanirte Tempel durch die Wiedereinweihung durch die Maccabäer gleichsam als gerechtfertigt und geborgen, seine Ehre von Jehova gerettet erschien. So gestaltet es sich denn dahin, daß nach dem Sinne unserer Vision die in siebenzig Jahrwochen umgedeuteten siebenzig Jahre des Jeremia sich bis auf diese Wiederherstellung des Jehovadienstes durch die Maccabäer erstrecken und damit die messianische Zeit als eintretend erscheint, was allerdings als schwierig erscheinen würde bei der Annahme der danielischen Authentie der Vision, sich aber sehr wohl begreift bei einem frommen begeisterten Schriftsteller aus jenem Zeitalter selbst, auf den wir auch hier durch die rein exegetische Betrachtung mit großer Wahrscheinlichkeit geführt werden. c) Die Richtigkeit der hier geltend gemachten Fassung bestätigt sich durch das Folgende, V. 25 ff., besonders V. 27., in Vergleich mit anderen Stellen des Buches. Doch ist freilich auch hier die Deutung sehr streitig, und zwar nicht bloß zwischen der orthodoxen Auslegung und der modernen, oder zwischen denen, welche die Vision für echt danielisch halten, und denen, welche sie einem Schriftsteller des maccabäischen Zeitalters beilegen, sondern auch innerhalb der Anhänger der einen und der anderen Ansicht selbst. Jedoch ist die Hauptdifferenz, und die für uns besonders in Betracht kommt, die erstere, wornach die Worte des

Engels bezogen werden entweder auf die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi, seinen Tod und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, oder auf das Treiben des Antiochus Epiphanes und dessen Untergang. Herr Auberlen macht hier nachdrücklich die erstere Fassung geltend, wie Hävernick, Hengstenberg u. A.; mir ist kein Zweifel, daß die letztere im Sinne des Buches ist und daß die erstere sich nicht ohne durchaus unnatürliche Erklärungen des Einzelnen aufrecht erhalten läßt, abgesehen auch von den übrigen Visionen des Buches, wie das zum Theil auch von mehreren solcher Ausleger anerkannt wird, welche die danielische Authentie des Buches nicht bestreiten, wie Hofmann, Delitsch und besonders Herr Inspector H. L. Reichel zu Gnadenfeld ¹⁾.

Es zeigt sich dieses besonders bei B. 25. Hier versteht die orthodoxe Erklärung das מְשִׁיחַ כְּבִיד bestimmt von der Person Christi, als des Gesalbten katecheten, und zieht das מְשִׁיחַים שְׁשִׁים וְשִׁבְעִים mit zum Vorhergehenden, gegen die masorethische Accentuation, auf welche an sich nicht gerade großes Gewicht zu legen ist. So die Vulgata, Luther, und so wieder Hävernick, Hengstenberg und auch Auberlen, der übersetzt: „Vom „Ausgange des Wortes (Befehles), Jerusalem wieder herzustellen „und zu bauen, bis auf den Gesalbten, den Fürsten, sind sieben „Wochen und zweiundsechzig Wochen: es wird wieder hergestellt „und gebaut werden, (doch blos) mit Straßen und Gräben und „im Drucke der Zeiten.“ Er meint (S. 112.), es werde in diesem Verse zunächst die allgemeine Weissagung des vorhergehenden Verses dahin erläutert, daß die Erscheinung des jetzt

¹⁾ In einem unlängst erschienenen sehr schätzbaren Aufsatze: die siebenzig Jahreswochen Dan. 9, 24—27. (Theol. Stud. u. Krit. 1858. 4. H. S. 735—752.), worin er auf sehr scharfsinnige und meistens treffende Weise zeigt, zu wie gezwungenen, unnatürlichen Erklärungen es führt, wenn man B. 25—27. auf Christus meint beziehen zu müssen und nicht auf den Antiochus Epiphanes und dessen Zeit. Aber so klar und scharf der Verfasser dieses darzuthun weiß, ist es mir nicht begreiflich, wie er ohne Weiteres dabei bleiben und ohne Beweis es hinstellen kann, daß B. 24. sich auf Christum beziehen müsse, nämlich auf die geschichtliche persönliche Erscheinung Jesu Christi, da doch nach dem ganzen Verhältnisse dieses Verses zu den folgenden das auf's deutlichste hervortritt, daß im Sinne des Buches die siebenzig Jahrwochen B. 24. in den folgenden Versen nur näher auseinander gelegt werden und als Ziel derselben hier kein anderes gemeint sein kann, als wie dasjenige, worauf sich die letzte Jahrwoche oder halbe Jahrwoche, B. 26 f., bezieht.

ausdrücklich genannten Messias nicht, wie Daniel wohl gehofft, nach dem Exil eintreten und mit der Wiederherstellung des Volks und Erbauung der Stadt zusammenfallen werde; vielmehr müßten 7 und 62, also 69 Jahrwochen dazwischen verfließen; in den sieben Wochen werde Jerusalem allerdings wieder hergestellt und gebaut werden, aber noch nicht in jener messianischen, göttlichen Herrlichkeit, wie sie bei Jeremia (31, 38—40.) oder Jesaja (54, 11 ff. u. R. 60—62.) verheißen werde, sondern nur in irdisch äußerlicher und dürftiger Weise, mit Straßen und Gräben; es werde eine kümmerliche Zeit sein, wohl besser als das Exil, aber noch lange nicht so voll Gnade und Heil, wie die messianische Zeit. — Sehr ausführlich beschäftigt sich Herr Auberlen (S. 125—149.) damit, nachzuweisen, daß der „Ausgang des Wortes“, der Anfangstermin, von wo an zu rechnen sei, nicht die Weissagung sei, sondern der göttliche Befehl durch den persischen König, Jerusalem wieder aufzubauen, und dieses nicht die Zeit des Chrus, sondern die Zeit des Artaxerxes Longimanus, und zwar das siebente Jahr desselben, die Zeit der Rückkehr des Esra; von da seien 490 Jahre bis in's J. 33 n. Chr., eine halbe Jahrwoche nach dem Tode Christi. — Allein so wenig neu im Allgemeinen diese Deutung ist, so ist und bleibt mir doch immer unbegreiflich, wie ein verständiger und wahrheitsliebender Ausleger im Ernste glauben kann, daß diese Fassung der Worte die natürliche, dem Sinne des Schriftstellers entsprechende sei, daß sie eine wirkliche Auslegung sei und nicht vielmehr eine Einlegung. Zuvörderst würde, wenn die befolgte Erklärung der einzelnen Glieder des Verses die richtige wäre, in den Worten des Engels durchaus nicht das ausgesagt sein, daß Jerusalem auch schon in den sieben Wochen werde wiederhergestellt und gebaut werden, da das hierüber Ausgesagte sich nicht, wie Auberlen (Ausg. 2. S. 150.) nach Hengstenberg will, auf die sieben, sondern nur auf die sieben und zweiundsechzig, also auf die neunundsechzig Wochen beziehen könnte, wie das Auberlen selbst Ausg. 1. S. 132 f. ausdrücklich geltend macht und Hengstenberg's Erklärung als, rein exegetisch betrachtet, unmöglich bezeichnet¹⁾. Es würde also den sieben Wochen gar

¹⁾ Solche absolute Widersprüche zwischen Auberlen Ausg. 1. und

keine besondere Bedeutung beigelegt sein. Da aber sieht man schlechterdings nicht ein, was den Engel oder den Schriftsteller könnte veranlaßt haben, diesen Zeitraum bis zur messianischen Zeit als sieben und zweiundsechzig Wochen zu bezeichnen, statt einfach als neunundsechzig. Denn das kann doch unmöglich in gleiche Linie gestellt werden mit der apokalyptischen Umschreibung der $3\frac{1}{2}$ Jahre durch: Zeit, Zeiten und halbe Zeit, R. 7, 25. 12, 7. Auch enthält die Aussage des zweiten Hemistichs ja nichts, was bloß auf die sieben und nicht mindestens ebenso gut auf die zweiundsechzig Wochen paßte, mag man hier die Scheidung auf die eine oder die andere Weise machen; denn der Hauptgedanke ist doch unleugbar, daß bei der Wiederherstellung der Stadt die Bedrängniß nicht aufhören werde. Daß aber der hier geschilderte Zustand von Volk und Stadt bis zum Ablaufe der zweiundsechzig Wochen, bis nahe vor dem Eintritte der messianischen Zeit, dauern solle, ist ja ausdrücklich V. 26. angedeutet durch: und nach den zweiundsechzig Wochen. Hier würde man nun aber statt dessen auch erwarten: nach den neunundsechzig Wochen, wenn im Vorhergehenden auf die angegebene Weise zu verbinden und die zweiundsechzig Wochen als mit den sieben Wochen einen Zeitraum bildend zu betrachten wären. Auch würde man, wie richtig auch Reichel (S. 741.) geltend macht, vor **וְאַחֲרָיו** — und zwar fast nothwendig — die Copula gesetzt erwarten: **וְאַחֲרָיו**.

Alles dieses führt entschieden darauf, die durch die masorethische Accentuation an die Hand gegebene Abtheilung für die richtige, vom Schriftsteller beabsichtigte zu halten und das zweite Hemistich mit **וְאַחֲרָיו** zu beginnen, so daß, wie die sieben Wochen, so auch die zweiundsechzig Wochen von der Vollzahl der siebenzig Wochen einen besonderen Abschnitt bilden, mit einem bestimmten Charakter, der in den folgenden Worten des Verses von **וְאַחֲרָיו** an angegeben wird; und ich glaube, ohne große Befangenheit und Eingenommen-

Außer den Ausg. 2. hätten den geehrten Verfasser doch abhalten sollen, in der Bekämpfung der von anderen Gelehrten — Hitzig, Wieseler, Hofmann — vorgetragenen Erklärungen der sieben Wochen unter Anderm zu sagen, die ungeheuerere Differenz in der Bestimmung dieser sieben Wochen bringe einen, man könne nicht anders sagen als komischen Eindruck hervor, S. 168., und ähnlich anderswo.

heit wird Niemand leugnen können, daß nach dem formalen Verhältnisse der Worte des Verses zu einander und zu V. 27. diese Verbindung als die allein natürliche erscheint: Vom Ausgange des Wortes, Jerusalem wieder zu erbauen, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen, und zweiundsechzig Wochen lang wird es (Jerusalem) wieder erbaut werden, mit Straßen und Gräben, doch im Drucke der Zeiten. — Ebenso wenig kann, wenn wir hier auf die formale Anlage sehen, darüber ein Zweifel sein, daß nach dem Sinne des Buches die sieben Wochen den ersten Abschnitt der sieben Wochen bilden, die zweiundsechzig Wochen den zweiten, der Zeit nach auf die sieben Wochen folgend, wie die letzte Woche wiederum auf jene zweiundsechzig, also auf die neunundsechzigste Woche von dem ganzen Zeitraume der sieben Wochen.

Die auf בְּבָר folgenden Gerundia sind sicher nicht, wie Reichel u. A. sie nehmen, als Bezeichnung des terminus ad quem für die ersten sieben Wochen zu fassen — denn der ist in dem folgenden עַד bezeichnet und es würde sehr unnatürlich sein, denselben auf zwiefache Weise unmittelbar hinter einander zu bezeichnen, wenn auch an sich לְבָר so viel sein könnte, als: „von diesen . . . bis“, was mir sehr zweifelhaft ist — sondern sie bilden das Object zu בְּבָר: das Wort, wieder zu erbauen.

Es fragt sich aber, welches בְּבָר hier gemeint ist. Die orthodoxe Auslegung, welche den בְּבָר von der Person Jesu Christi versteht und die zweiundsechzig Wochen als mit den sieben Wochen einen Zeitraum bildend faßt, bezieht es auf einen Erlaß des persischen Königs Artaxerxes Longimanus, und zwar entweder, wie Hävernici, Hengstenberg (a. a. O. S. 142 ff.) und die meisten dieser Ausleger, auf das zwanzigste Jahr dieses Königs, wo mit dessen Erlaubniß Nehemia aus Susan nach Jerusalem ging (Nehem. 2.), oder auf das siebente Jahr, die Zeit des Zuges des Esra aus Babel nach Jerusalem (Esr. 7.); so außer mehreren früheren Auslegern und Chronologen auch Auberlen (S. 125 ff.). Dabei versteht man das בְּבָר entweder, wie Hävernici und die meisten dieser Ausleger, geradezu von den Erlassen des Königs selbst, in denen er die betreffende Erlaubniß erteilte, oder, wie Hengstenberg, Auberlen u. A.,

von einem göttlichen Beschlusse, welcher durch die Erlasse des Königs realisirt ward. Aber diese ganze Deutungsweise ist nur durch chronologische Rücksichten veranlaßt, von der Voraussetzung aus, daß von dem Ausgange des Wortes bis auf den Endpunkt in der Geschichte Christi ein Zeitraum von 7 mal 69 Jahren sein müsse, und ohne diese Voraussetzung und Rücksichtnahme würde gewiß kein Mensch auf dieselbe verfallen, da sie im höchsten Grade unnatürlich ist. In den Briefen des Artaxerxes ist ja gar nicht von dem Wiederaufbau der Stadt Jerusalem die Rede; die Bewilligungen an den Priester Esra beziehen sich nur auf den Tempel und den Dienst im Tempel, und die an den Nehemia nur auf den Bau der Thore der Burg, der Mauer der Stadt und seines eigenen Hauses. Wenn auch zur Zeit des Esra und Nehemia Jerusalem noch nicht nach Maßgabe seines Umfanges bevölkert und ausgebaut war (Nehem. 2, 17. 7, 4.), so ist doch sicher übertrieben, wenn Hengstenberg sich so ausdrückt (S. 142 f.), bis zum zwanzigsten Jahre des Artaxerxes sei die frühere Stadt Jerusalem ein spärlich bewohntes Dorf gewesen. Auf keinen Fall konnten jene Erlasse des Artaxerxes als das Wort bezeichnet werden, weder des persischen Königs, noch weniger Gottes, wodurch die Juden zuerst angewiesen oder ihnen gestattet worden wäre, Jerusalem wieder aufzubauen, da schon Haggai K. 1, 4. den Juden zu Jerusalem Vorwürfe macht, daß sie selbst damals in getäfelten Häusern wohnten, während sie den Bau des Hauses Gottes liegen ließen, und auch der Brief der persischen Beamten an den Artaxerxes Esra 4, 8 ff., der jedenfalls vor der ersten Ankunft des Nehemia, vielleicht auch vor der des Esra in Jerusalem fällt, deutlich zeigt, daß die Juden zum weiteren Aufbau der Stadt, ja sogar zur Vollendung der Mauern (B. 12. 16.) einer besonderen Erlaubniß von Seiten des Königs nicht bedürftig zu sein glaubten. Man kann sich kaum etwas Unwahrscheinlicheres und Unnatürlicheres denken, als daß in einer Vision aus der letzten Zeit des Exils erst die Regierungszeit des Artaxerxes Longimanus sollte als der Zeitpunkt hervorgehoben sein, wo nach dem göttlichen Rathschlusse Jerusalem solle wieder aufgebaut werden, ohne alle Rücksichtnahme auf den Chrus, von dem Jehova Jes. 45, 13. verheißt, daß er Jerusalem wieder aufbauen werde — welche Nichtberück-

sichtigung um so unbegreiflicher wäre, wenn diese Weissagung dem alten Propheten Jesaias angehörte und dieser zur Zeit des Daniel allgemein bekannt sein mußte, wie diejenigen Ausleger, mit denen wir es hier zu thun haben, allgemein und entschieden annehmen — und ohne Rücksichtnahme auf die Rückkehr der Israeliten selbst, gegen welche jene Edicte des späteren persischen Königs doch sehr zurücktreten mußten. Wie durchaus unnatürlich ist es aber überhaupt, daß in einer dem Daniel zur Tröstung geoffenbarten Deutung der siebenzig Jahre des Jeremia als terminus a quo ein in ziemlich ferner Zukunft liegender Zeitpunkt gemeint sein sollte, von welchem weder Daniel noch die Leser des Daniel irgend wissen konnten, wann derselbe eintreten, wie lange Zeit noch bis zu demselben von der Zeit dieser Offenbarung durch den Engel verfließen werde. Der דָּבָר, dessen Ausgang hier als der Ausgangspunkt für die Berechnung, als der terminus a quo bezeichnet wird, kann unmöglich ein für den Daniel noch zukünftiger und daher bei der Offenbarung noch ganz unbekannter Zeitpunkt der folgenden Geschichte sein. Schon aus diesem Grunde kann es auch nicht auf das Edict des Cyrus in Beziehung auf die Heimkehr der Exulanten sich beziehen, obwohl daran zu denken viel näher liegen würde, als an die so viel späteren Erlasse des Artaxerxes. Ohne Zweifel ist vielmehr der דָּבָר von dem oben B. 2. genannten דָּבָר יְהוָה gemeint, von dem prophetischen Ausspruche des Jeremia über die siebenzig Jahre, über dessen Bedeutung Daniel Auskunft zu erhalten wünscht und erhalten soll. In den betreffenden Stellen Jerem. K. 25 und 29. (s. oben S. 70 ff.) ist zwar nicht bestimmt von dem Wiederaufbau Jerusalems die Rede, da sie in eine Zeit fallen, wo die Stadt noch bestand; aber nachdem sie durch die Chaldäer zerstört war, wurde natürlich die Weissagung, daß Jehova nach siebenzig Jahren die Gefangenen seines Volkes heimführen und seine guten Verheißungen an ihnen erfüllen werde (29, 10.), auch mit auf die Wiederherstellung der Stadt bezogen, wie denn in der Weissagung der folgenden Kapitel (K. 30 f.) diese Wiederherstellung der Stadt bei der Rückkehr der Gefangenen ausdrücklich mit verkündigt wird (30, 18. 31, 38.); welche Stellen unsere danielische Vision ohne Zweifel mit vor Augen hat. Darnach ist auch nicht gerade wahrscheinlich, daß die Vision den „Ausgang des Wortes“

in ein bestimmtes Jahr der prophetischen Wirksamkeit des Jeremias setzt; wenigstens würde sich nach dem hier Bemerkten nicht angeben lassen, welches gemeint wäre; vielmehr ist wahrscheinlicher, daß entweder nur die Zeit dieser göttlichen Offenbarungen durch den Jeremia im Allgemeinen gemeint ist, oder die Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer; für letztere Annahme spricht, daß oben V. 2. die siebenzig Jahre als solche bezeichnet wurden, die für die Trümmer Jerusalems verfließen sollten. So viel ist aber hiernach klar, daß der *קִרְבָּן שִׁבְעִים*, bis auf den vom Ausgange des Wortes sieben Wochen verfließen sollten, nicht vom Messias gemeint sein kann; denn wenn von dessen Person hier überhaupt die Rede wäre, so könnte seine Erscheinung nicht an den Schluß der sieben Wochen, sondern nur in die letzte der siebenzig Wochen gesetzt sein. Hier kann nur ein viel früherer Gesalbter und Fürst gemeint sein, und zwar ist ohne Zweifel der persische König Cyrus gemeint, wohl mit Anspielung auf Jes. 45, 1., wo dieser als Gesalbter Jehova's bezeichnet wird: „so spricht Jehova zu seinem Gesalbten (*מָשִׁיחִי*), zum Cyrus u. s. w.“ Vergl. Orac. Sib. III, 224 f. (288 f.), wo es in Beziehung auf den Cyrus heißt: *καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα κτλ.* Er wird hier besonders hervorgehoben, als die erste Periode, die der sieben Wochen, abschließend und die zweite beginnend, wiefern er im ersten Jahre seiner Regierung die Erlaubniß zur Rückkehr der Exulanten ertheilte, und zwar, wie es Esra 1, 1. 2 Chron. 36, 22. heißt, um das Wort Jehova's durch den Jeremia zu vollenden, wie er auch Jes. 45, 13., wie bereits bemerkt, als derjenige bezeichnet wird, der nach Jehova's Willen Jerusalem wieder aufbauen solle.

Was aber die zweiundsechzig Wochen betrifft, während deren es heißt, daß die Stadt allmählig wiederhergestellt worden, wie wohl im Drucke der Zeiten, so kann meines Erachtens nach der ganzen Anlage darüber kaum ein Zweifel stattfinden, daß im Sinne der Vision sie auf die sieben Wochen folgend zu denken sind, wie die letzte, die siebenzigste Woche, wieder auf die zweiundsechzig folgend; jede Deutung, welche — mit noch so verschiedenen Modificationen, in der Stellung dieser Perioden gegen einander einen anderen Weg einschlägt, muß schon deshalb als im höchsten Grade unwahrscheinlich erscheinen, gegen den Sinn

des Buches. Weit eher läßt sich denken, daß in der Berechnung und Angabe der Dauer der einzelnen dieser Perioden eine Ungenauigkeit stattfindet, als daß diese Grundnorm in der Auffassung ihres Verhältnisses zu einander dürfte aufgegeben werden, so daß eine Umstellung der drei Perioden in ihrer Aufeinanderfolge oder ein Parallellaufen zweier derselben mit einander dürfte angenommen werden. So wie die erste Periode bis auf den Cyrus geht, bis auf die den Exulanten erteilte Erlaubniß zur Rückkehr in ihre Heimath und bis zum Anfange der Wiederherstellung Jerusalems, so die zweite Periode bis auf eine Woche vor dem Ablaufe der ganzen siebenzig Wochen, also bis auf die letzte Woche der Heimsuchung des Volkes Gottes. Weiter werden wir durch diesen Vers an sich nicht geführt. Wenn wir aber das bisher Gefundene berücksichtigen, so sind wir gewiß nicht unberechtigt voranzusetzen, daß in der Vision als die letzte Woche diejenige gemeint ist, in welche die Tyrannei des Antiochus Epiphanes fällt, was sich durch das zweite Glied von V. 27. bestätigen wird, daß also die zweiundsechzig Wochen gemeint sind von der Zeit des Cyrus bis auf die jenes syrischen Fürsten. Dieser Zeitraum ist nun zwar in der Wirklichkeit ein geringerer, giebt etwa neun Jahrwochen weniger, doch kann dieser Umstand uns gegen die durch so gewichtige Gründe gestützte Fassung nicht bedenklich machen, wenn wir erwägen, daß im Schriftkanon nirgends chronologische Angaben für die Dauer dieses Zeitraums sich vorfinden, so daß daher wenigstens ein späterer Schriftsteller leicht einer ungenauen Berechnung folgen konnte, zumal wenn er dabei durch besondere Interessen geleitet ward. Die erste Periode bis auf den Cyrus konnte, zumal wenn als terminus a quo die Zerstörung Jerusalems gedacht war, in runder Zahl nicht wohl besser, als durch sieben Jahrwochen bezeichnet werden. Die bestimmten Angaben von zweiundsechzig Wochen für den zweiten Zeitraum ist ohne Zweifel dadurch veranlaßt, weil, wenn jene sieben Wochen und die eine letzte Woche von den siebenzig Wochen abgezogen werden, gerade diese Zahl übrig bleibt; so steht es richtig auch Reichel an (a. a. O. S. 748 ff. 737 ff.).

d) V. 26. wird von Auberlen, wie von den orthodoxen Auslegern überhaupt, auf den Tod Christi und die Zerstörung Jerusalems durch den Titus bezogen. Im ersten Gliede überseht

er מָשִׁיחַ wieder gerabezu, wie B. 25., als hätte es den Artikel: der Gesalbte; während Andere das Fehlen des Artikels daher erklären, weil מָשִׁיחַ wie ein Eigennamen für den Messias gebräuchlich war (wogegen Reichel a. a. O. S. 742. mit Recht bemerkt, daß es sehr fraglich sei, daß es damals auf diese Weise wirklich zum Eigennamen geworden sei), oder, weil der Zusammenhang es an die Hand gab, daß der an sich unbestimmte Ausdruck: ein Gesalbter bestimmt von dem Gesalbten kategochen, von dem Messias gemeint sei, denselben, wovon מָשִׁיחַ בְּגֵיד B. 25. zu verstehen sei. Dieses erlebte sich natürlich von selbst, wenn מָשִׁיחַ בְּגֵיד B. 25. nicht von dem Messias, dem Vollender der Theokratie, gemeint sein kann, sondern von einem Fürsten am Ende der ersten sieben Jahrwochen, dem Christus. Wäre aber wirklich unser מָשִׁיחַ von derselben Person gemeint, wie dort der מָשִׁיחַ בְּגֵיד, dann würde zur Rückweisung darauf der Artikel durchaus nothwendig gewesen sein, הַמָּשִׁיחַ, da ohne das nicht leicht Jemand darauf verfallen könnte, daß hier derselbe zu verstehen sei. Dazu kommt noch dieses: wäre B. 25. der מָשִׁיחַ בְּגֵיד von der Person Jesu Christi zu verstehen und dabei dann die zweiundsiechzig Wochen mit den sieben Wochen zusammenzunehmen, so würden wir, sowie es hieße, daß diese sieben und zweiundsiechzig Wochen bis auf ihn verfließen würden, durchaus erwarten, daß sie bis auf seine Erscheinung auf der Erde verfließen würden, nicht aber, bis auf seinen Tod, wie es hier denn lauten wird, wo es heißt, daß der Gesalbte nach jenen zweiundsiechzig Wochen werde ausgerottet, getödtet werden. So erscheint demnach diese Fassung als in keiner Weise haltbar, und so viel scheint sich aus der Vergleichung dieser beiden Verse an sich auf's deutlichste zu ergeben, daß im Sinne unseres Buches der B. 26. genannte מָשִׁיחַ von einem Anderen gemeint ist als der מָשִׁיחַ בְּגֵיד. Sehen wir aber ab von dem Verhältnisse des 26. B. zu B. 25., so würde es unnatürlich sein und sehr unwahrscheinlich, daß hier ohne Weiteres der gewaltsame Tod des Messias sollte erwähnt sein, nicht aber zuvor sein Auftreten, seine Erscheinung; wozu kommt, daß man den Tod des Messias wegen seiner heilsamen Wirkungen nicht in die letzte Woche der Leidenszeit des Volkes Gottes gesetzt erwarten würde, sondern in die Zeit nach dem Abschlusse derselben.

Das zweite Glied von **וְהָיָה** an bis **הָרָגָה** bezieht Herr Auberlen mit sämmtlichen orthodoxen Auslegern auf die über Jerusalem und den Tempel zur Strafe wegen der Verwerfung des Messias verhängte Zerstörung durch die Römer unter dem Titus. Es würde dabei die Inkongruenz stattfinden, daß der gewaltsame Tod des Messias in die letzte der siebenzig Wochen gelegt wäre und das hier bezeichnete Strafgericht auch noch innerhalb der siebenzig Wochen fallen müßte, während jene Zerstörung von Stadt und Tempel erst fast sechs Jahrwochen nach dem Tode Christi erfolgte. Doch würde ich dieses nicht für entscheidend halten, weder gegen die Richtigkeit der Beziehung, noch gegen die danielische Abfassung dieser Vision; es würde sich das aus dem unvollkommenen perspectivischen Charakter der Prophetik erklären lassen, aber freilich zum deutlichsten Beweise dienen, wie wenig in der Deutung dieser Vision auf ein genaues Zutreffen der Zahl von Jahren auszugehen ist. — Hinsichtlich des **וְהָיָה** aber scheint Herr Auberlen ganz unsicher zu sein, S. 115 f. Im Anfange versteht er darunter mit den meisten orthodoxen Auslegern ohne Weiteres den römischen Fürsten selbst, welcher die Stadt zerstörte, den Titus, und findet es charakteristisch und bedeutsam, daß von dem zusammengesetzten Begriffe **מָשִׁיחַ בְּגֵד**, womit V. 25. der Messias bezeichnet werde, hier für ihn nur **מָשִׁיחַ**, Gesalbter, angewandt, dagegen **בְּגֵד** Fürst auf den Titus übertragen werde, da es bei dem Tode des Messias hervorgetreten sei, daß er noch nicht **בְּגֵד** (Jes. 55, 4.) sei, noch nicht wirklicher Weltherrscher, indem damals die Welt noch im Besitze der vierten Monarchie war und daher deren Vertreter hier **בְּגֵד** heiße. Dann aber meint er, noch mehr als diese Ansicht empfehle sich in mancher Hinsicht die von Erhard Offenb. Joh. S. 70 f. (die aber auch schon von einigen früheren Auslegern geltend gemacht ist, s. Hengstenberg a. a. O. S. 89), daß auch **בְּגֵד** hier von Christus gemeint sei, so daß das römische Volk als sein Volk bezeichnet werde, wiefern es von ihm zum Gerichte wider die Stadt gesandt werde. — Aber diese Fassung ist schlechterdings unzulässig; unmöglich hätte weder der Engel noch der Schriftsteller sich so ausdrücken können: „nach den zwei- undsechzig Wochen wird ein Gesalbter ausgerottet . . ., und die Stadt und das Heiligthum wird zerstören das Volk eines Fürsten,

der da kommt" (wie Auberlen selbst übersetzt), wenn er diesen Fürsten und jenen Gesalbten von einer und derselben Person hätte verstanden wissen wollen. Bei der Beziehung der Worte auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer müßte also auf jeden Fall der קִרִּי von deren Fürsten, dem Titus selbst, verstanden werden. Das הָבָא müßte dann gefaßt werden: der da kommt, heranzieht mit seinem Kriegsheere gegen Jerusalem; was wohl zulässig wäre, wenngleich es doch ganz anders stehen würde, als in der von Hengstenberg als Parallele angeführten Stelle Jerem. 36, 29.: „Kommen wird der König von Babel und er verdirbt dieses Land u. s. w.“ — Aber ein wichtiger Umstand ist, daß Daniel sonst von einer durch die Römer über sein Volk und dessen Hauptstadt zu verhängenden Trübsal nichts weiß, desto mehr aber von der durch den Antiochus Epiphanes, und nach den sicheren Ergebnissen unserer bisherigen Betrachtungen über die Visionen des Buches liegt entschieden viel näher, daß im Sinne des Buches auch dieses sich auf die Feindseligkeiten des Antiochus wider Jerusalem und den Tempel bezieht, als auf die des Titus.

Der מָשִׁיחַ , welcher nach den zweiundsechzig Wochen, also im Anfange der letzten Woche ausgerottet wird, muß von einem Gesalbten gemeint sein, welcher unmittelbar vor dem tyrannischen Auftreten des Antiochus Epiphanes umkam. Aus der Bezeichnung מָשִׁיחַ läßt sich schwerlich mit einiger Sicherheit entnehmen, daß der hier Gemeinte ein Gesalbter, aber kein Fürst, קִרִּי gewesen sei, sondern ein Priester, wie Reichel (S. 742) meint. Doch konnte allerdings auf diese Weise auch ein Hoherpriester bezeichnet werden. Und so denkt Reichel, wie Eichhorn, Wieseler, auch Hitzig im exegetischen Handbuch, an den frommen jüdischen Hohenpriester Onias III, welcher bald nach dem Regierungsantritte des Antiochus Epiphanes abdanken und das Hohepriestertum seinem Bruder Jason überlassen mußte (2 Makk. 4, 1 ff.) und der später durch den syrischen Statthalter Andronicus ermordet sein soll (vgl. B. 33 ff.), wovon indessen Josephus (Ant. XII, 5, 1.) nichts zu wissen scheint. Doch ist mir fortwährend ¹⁾ viel wahrscheinlicher, daß, wie קִרִּי , so auch מָשִׁיחַ

¹⁾ S. Theolog. Zeitschr. III, S. 292. (wo durch Druckfehler Seleucus

von einem Fürsten, einem Könige gemeint ist, nämlich von dem Vorgänger des Antiochus Epiphanes, dem Seleukus IV. Philopator, dem Sohne und Nachfolger Antiochus des Großen, dem auch Judäa unterthan war und unter ihm im Allgemeinen ziemlicher Ruhe genoß, der auch zu den Opferbedürfnissen in Jerusalem reichlich beisteuerte. Dieser ward nach zwölfjähriger Regierung nach Appian. Syr. 45. durch den Heliodoros aus dem Wege geräumt, ἐξ ἐπιβουλῆς, vielleicht durch Gift oder sonst auf hinterlistige Weise. Unten R. 11, 20. heißt es von ihm, daß er sich auf der Stelle Antiochus des Großen erheben und nach einiger Zeit werde zerbrochen werden (רִשְׁבָּר), wiewohl nicht im Zorne und nicht im Kriege (nicht in offenem Kampfe). An unserer Stelle würde dieser Fürst und seine Ermordung wohl schwerlich besonders hervorgehoben sein, wenn er nicht der unmittelbare Vorgänger des die letzte Woche einnehmenden Antiochus Epiphanes gewesen wäre und somit sein Tod ganz an das Ende der vorletzten oder in den Anfang der letzten Woche fiele. Aber die Vergleichung der anderen Stelle (R. 11.) macht es doch auch wahrscheinlicher, daß wir an ihn zu denken haben, als an den Hohenpriester Onias, der auch in der ausführlichen prophetischen Schilderung dort gar nicht erwähnt wird. — Das וְאֵין לוֹ, was so verschiedenartige Deutungen erfahren hat — Auberlen übersetzt es: „und Niemand hängt ihm an“, was doch in Beziehung auf den gekreuzigten Messias auch schlecht passen würde — bezieht sich am wahrscheinlichsten darauf, daß der ausgerottete Fürst keinen habe, nämlich als seinen Nachkommen, auf den sein Reich übergehe; was auf den Seleukus Philopator insofern paßt, als bei seinem Tode sein Sohn Demetrius Soter nicht im Lande war, sondern als Geißel in Rom lebte, und erst vierzehn Jahre später, nach der Ermordung des Antiochus Epiphanes, des Sohnes des Antiochus Epiphanes zur Regierung gelangte¹⁾. Die eigenthümliche und elliptische Ausdrucksweise ist wohl am wahrscheinlichsten mit Wieseler daher zu erklären, weil der Schriftsteller die Drohrede wider den Jojakim Jerem. 36, 29 f. vor Augen

icator statt Philopator steht); so auch Hitzig (früher, Theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 152.), v. Pengerke, Maurer, Ewald u. a.

¹⁾ Später wohl auf jeden Fall als die Abfassung des Buches Daniel fällt.

hatte, wo es B. 30. heißt: „und soll keinen haben (וְלֹא יִהְיֶה לִי), der auf dem Throne David's sitze“; daraus ist wahrscheinlich hier als ein kurzer Ausdruck gebildet: „und er hat keinen“ in dem Sinne: keinen Sohn, der sein Nachfolger auf dem Throne wäre; dessen bemächtigte sich vielmehr des ermordeten Königs Bruder, Antiochus Epiphanes, in Beziehung auf den es R. 11, 21. heißt: „und es erhebt sich auf seiner (des Seleukus Philopator) Stelle ein Verworfener (נִבְזֵי), auf den man nicht die Würde des Königthums legte, der unversehens kommt und sich des Reiches durch Schmeicheleien bemächtigt. Da nun aber ist wohl auch das נִבְזֵי am wahrscheinlichsten zu fassen: der da kommt — nämlich an der Stelle des Ermordeten, um dessen Platz einzunehmen, der ihm eigentlich nicht gebührte. Dabei wird dieser Eindringling wohl absichtlich נִבְזֵי genannt (wie 2 Makk. 1, 13. ἡγεμὼν), nicht נִשְׂרִי, wodurch er eher als ein legitimer Fürst würde bezeichnet sein.

In נִבְזֵי bezieht Auberlen das Suffixum ohne Weiteres auf das Heiligthum: „und sein (des Heiligthumes) Ende ist in (Krieges-) Fluth“; die meisten Ausleger, wie auch Hävernick: auf Stadt und Heiligthum; Hengstenberg u. a. unbestimmt auf den Gegenstand der Rede: das Ende der Sache wird sein, enden wird's in der Fluth, Ueberfluthung. Die letzte Fassung halte ich für unmöglich, die ersteren für sehr unwahrscheinlich; wenn es sich auf die angegriffenen Gegenstände beziehe, würde man allerdings nicht bloß das Heiligthum, sondern auch die Stadt mit erwähnt, dann aber auch den Plural des Pronomens gesetzt erwarten, und sonst eher das Femininum des Singulars in Beziehung auf die Stadt als den Hauptbegriff. Ohne Zweifel bezieht das Suffixum sich auf das Volk des verheerenden Fürsten, oder vielmehr den Fürsten selbst, נִבְזֵי ist aber nicht, wie Hitzig, von dem weiteren Verlaufe seiner Unternehmungen zu fassen, als wodurch das Land werde überschwemmt werden, sondern mit Anderen von seinem Untergange; vergl. R. 11, 45. (vom Antiochus Epiphanes): וְכָא עַד-נִבְזֵי יֵאָרֵךְ עֲזָרָה לִי. Es wird denn wohl richtig gesagt: sein Ende wird sein in der Ueberfluthung, so plötzlich einherfluthend wie eine Ueberfluthung; vgl. Hos. 10, 15.; von dem Könige Israels, welcher untergeht בְּשֶׁחֶר, mit dem Morgenroth = so schnell wie dieses.

In der Auffassung des letzten Gliedes dieses Verses stimmt Auberlen mit den meisten neueren Auslegern darin überein, daß er richtig gegen die Accente מִן־הַיּוֹם nicht als Genitiv von יָרָא abhängen läßt, sondern als Nominativ nimmt und יָרָא für sich. Es ist: und (doch) bis zum Ende (dauert) Krieg, Beschluß der Verheerungen ¹⁾. יָרָא ist nach dem zu R. 8, 17. (S. 16 f.) Dargelegten zu erklären, von der letzten Zeit vor der Erfüllung der göttlichen Verheißungen über das seinem Volke bestimmte große Heil, von der letzten Zeit der Heimsuchung und Trübsal des Volkes und somit hier im Sinne unserer Vision von der letzten Zeit der siebenzig Fahrwochen; der Sinn ist also wohl, daß, obwohl über den Antiochus Epiphanes plötzlich Verurtheilung bestimmt sei, doch bis zum vollen Ablaufe jenes Zeitraums der siebenzig Wochen nach göttlichem Rathschlusse der verheerende Krieg dauern werde; ob dieses auch noch über den Tod jenes Fürsten dauern oder mit seinem Tode abgeschnitten sein werde, darüber ist nichts Bestimmtes ausgesagt; auf keinen Fall kann es nach dem Sinne des Buches noch irgend lange darüber hinaus anhalten.

e) V. 27. Beim ersten Hemistich dieses Verses handelt es sich vornehmlich darum, ob von der Schließung des neuen Bundes durch Christum und von der durch seinen Tod bewirkten Aufhebung des jüdischen Opferdienstes die Rede ist, oder wieder von dem Treiben des Antiochus Epiphanes. Auberlen nimmt es natürlich in ersterer Beziehung. Dabei übersetzt er: „Und es wird Vielen den Bund stärken Eine Woche, aber die Mitte der Woche wird abschaffen Schlacht- und Speisopfer.“ Allein auch von dem Standpunkte dieser Auslegungsweise selbst bietet dieselbe hier solche Schwierigkeit dar, daß man kaum begreift, daß ein gründlicher und wahrheitsliebender Ausleger dieselbe nicht als unhaltbar und unstatthaft erkennt, wie das auch Reichei (a. a. O. S. 746.) richtig nachweist. Die eine Woche kann natürlich auch von der letzten, der siebenzigsten gemeint sein, und

¹⁾ Statt מִן־הַיּוֹם Verheertes, Trümmer ist nach der Ansicht des Schriftstellers vielleicht מִן־הַיּוֹם Verheerungen auszusprechen; obwohl das Wort auch bei der masorethischen Punctuation wohl dasselbe bedeuten kann, nach der transitiven Bedeutung des Verbi, worüber s. unten z. V. 27. S. 94.

so das $\text{הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה}$, wie schon der Artikel zeigt, nur in Beziehung auf eben diese Woche, womit auch die orthodoxen Ausleger einverstanden sind. Indem sie nun diesen Ausdruck nehmen für die Mitte der Woche, beziehen sie ihn auf die Zeit des Todes Christi, setzen den Anfang dieser Woche in den Anfang der öffentlichen Lehrthätigkeit Christi, die Zeit seiner Salbung (V. 24.), sowie die ganze Zeit seiner öffentlichen Lehrthätigkeit auf eine halbe Woche = $3\frac{1}{2}$ Jahre, was namentlich Hengstenberg zu Gunsten dieser Deutungsweise ausführlich zu erweisen sucht, was jedoch entschieden falsch ist. Aber davon abgesehen, so stimmt hierzu doch nicht, daß nach diesen selben Auslegern nach V. 24. die Salbung des Messias am Ende der siebenzig Wochen erfolgt, nicht aber innerhalb derselben; und ebenso auch nicht, daß nach V. 26a. der Messias nach den neunundsechzig Wochen würde ausgerottet sein, also doch wohl ganz am Anfange der siebenzigsten Woche. Diese Verhältnisse führen schon darauf, daß die ganze Deutungsweise der betreffenden Stellen nicht im Sinne des Buches ist. — Wie unwahrscheinlich ist es ferner, daß der Abschluß der siebenzig Wochen der Heimsuchung des Volkes sollte eine halbe Woche, also $3\frac{1}{2}$ Jahre nach dem Tode Christi gesetzt sein! Es ist doch eine höchst willkürliche Annahme, daß gerade in diesen Zeitpunkt, 3—4 Jahre nach dem Tode Christi die Ermordung des Stephanus falle und damit die Abwendung des Evangeliums von den Juden zu den Heiden (Auberlen S. 157 f.), welche Wendung selbst doch auch nach dem Standpunkte und Sinne unseres Buches in keiner Weise als der Abschluß der Prüfungszeit des Volkes Gottes, als der Zeitpunkt des messianischen Heiles würde anzusehen sein. Endlich, wie durchaus unwahrscheinlich ist es, daß während in unserem Buche sonst überall die Abschaffung von Gesetz und gesetzlichen Zeiten und namentlich die Sistirung der gesetzlichen täglichen Opfer als ein ruchloses Unternehmen des frevelhaftesten Feindes Gottes und des Volkes Gottes hervorgehoben wird (7, 25. 8, 11. 11, 31. 12, 11.), welches beim Eintritte des messianischen Heiles sein Ende finden wird, hier dagegen das Aufhörens-machen von Schlacht- und Speisopfer als ein heilvolles Ereigniß, als die segensreiche Wirkung des den neuen Bund stiftenden Messias selbst gemeint sein sollte? Können wir bei einiger Unbefangenheit

des Urtheils, wohl zweifeln — worin außer Anderen auch Hofmann, Delitzsch und Reichel mit uns übereinstimmen — daß sich dieses hier auf dasselbe bezieht, wie jene anderen Stellen, also auf die Aufhebung des Jehovadienstes zu Jerusalem durch den Antiochus Epiphanes? — Dann ist חצי השבוע ohne Zweifel nicht von der Mitte der Woche gemeint, obwohl es das auch heißen kann (2 Sam. 10, 4. u. a.), sondern, wie es auch noch häufiger gebraucht wird, von der Hälfte derselben, von dem Zeitraume einer halben Woche = $3\frac{1}{2}$ Jahre, während welcher das tägliche Opfer gehemmt ward; f. R. 12, 7.: למקדש מועדיו חצי חצי = Chald. 7, 25.: ער ערן וערנין פלג ערן = 2300 Abend-Morgen R. 8, 14. — Dabei wäre gar wohl zulässig, die „Hälfte der Woche“ als Subject für יְשַׁבֵּית zu nehmen, wie Auberlen und wie schon Theodotion und die meisten orthodoxen Ausleger, aber auch Hitzig, Reichel u. A. Allein viel wahrscheinlicher ist, daß das חצי השבוע als Accusativ gemeint ist, und als Subject der Widersacher selbst, und ebenso dann im vorhergehenden Gliede für הגביר, wo jene Ausleger auch wieder „die eine Woche“ als Subject ansehen. Jene Fassung ist an sich viel natürlicher und verursacht auch keine Schwierigkeit nach der Weise, wie von diesem Fürsten B. 26. die Rede ist (zumal wenn dort das Suffixum in קצי auf ihn bezogen wird), und wie er und sein Treiben dem Gemüthe des Schriftstellers überhaupt vorschwebt. ל הגביר ברית ל ist ohne Zweifel zu erklären nach der Formel ל ברית ל, als stärkerer oder gewählterer Ausdruck: ein Bündniß festigen mit Vielen, nämlich mit Vielen unter den Mitgliebern des jüdischen Volkes selbst, die zum Theil schon vor dem ersten Einfalle des Antiochus Epiphanes in Judäa (143 aer. Sel., 169 v. Chr., 1 Macc. 1, 20.) sich wegen des Anschlusses an griechische Sitten und griechischen Cultus mit dem seleucidischen Fürsten in Verbindung setzten, 1 Macc. 1, 11—15., vgl. Dan. 11, 30. 32., wo von dem Verhältnisse desselben zu den vom heiligen Bunde Abtrünnigen die Rede ist. Der Zeitraum der einen Woche aber ist eben die runde Bezeichnung der Zeit, während welcher Antiochus auf Judäa so heillofen Einfluß übte, wo er mit der gräcisirenden Partei in ein solches Verhältniß trat, bis zur Wiederbefreiung Jerusalems oder bis zum Tode des Königs, was wirklich ungefähr sieben Jahre

gewesen sein muß; die halbe Woche aber ist von der zweiten Hälfte dieses Zeitraumes gemeint, von der Zeit, während welcher der Opferdienst in Jerusalem gehemmt ward.

Sehr schwierig aber ist das zweite Hemistich des Verses, wovon ich bekenne, eine recht befriedigende Erklärung weder irgendwo gefunden zu haben, noch selbst eine geben zu können. Auberlen übersetzt: „und ob des verwüstenden Gipfels von Gräueln und bis zur Gerichtsvollendung der festgesetzten wird (der Fluch) über das Verwüstete herabtrieben“, womit gemeint ist, daß ungeachtet der neuen Bundesstiftung des Messias Stadt und Heiligthum auch nach ihrer Zerstörung wegen der gräuelhaften Sünden noch fortwährend, bis zur festgesetzten Gerichtsvollendung, von göttlichem Fluche werden getroffen werden (S. 107, 110—125). Wäre es so gemeint, so würde der Engel oder der Schriftsteller dafür auf's Beste gesorgt haben, von seinen Hörern oder seinen Lesern nicht, auch nur annähernd, verstanden zu werden; abgesehen davon, daß dieses doch ein wenig natürlicher Schluß sein würde für eine Weissagung, von welcher man nach der ganzen Anlage, namentlich auch in Beziehung auf den Eintritt des vollendeten messianischen Heiles einen überwiegend tröstenden Charakter erwartet. Aber auch die Worterklärung ist wenig natürlich. Es ist schwerlich erlaubt, כֶּתֶף (wie auch Hävernici) hier impersonaliter zu fassen: es trieft herab auf das Verwüstete, nämlich das Unheil, der göttliche Fluch; und noch weniger kann כֶּתֶף שְׂקָרִים heißen, obwohl auch Ewald in dieser Fassung vorangegangen ist: der Gipfel der Gräuel, wie denn כֶּתֶף überhaupt nirgends für Gipfel oder für das Größte, Außerste im Allgemeinen steht; es wird wohl von der äußersten Spitze eines Gegenstandes gebraucht, aber nur nach der Ausdehnung in die Fläche (für Zipfel), niemals aber in die Höhe (für Gipfel). — Es kann hier daher auch nicht wohl für die Spitze des Tempels stehen, wie unter Anderen Hengstenberg es versteht, der erklärt: „und über (die) Gräuelspitze (= über die Spitze des durch Gräuel entweihten Tempels (kommt der Verwüster (= der Tempel wird gänzlich ruinirt werden). Wie der Text lautet, erscheint noch eher als zulässig die Erklärung, wornach Reichel übersetzt: „und mit [auf] Flügeln des Gräuels kommt ein Verwüster“, עַל-כֶּתֶף nach der Weise von עַל-כַּנְפֵי רִיב, Ps. 18, 11. 104, 3, doch äußert er selbst gegen

die Angemessenheit dieser Erklärung sein Bedenken wegen des Singulars בָּקָה, und mit Recht. — Die Vergleichung der Stellen R. 12, 11 (לְתַחַת שְׁקָרָךְ שָׁמָּה) und R. 11, 31 (בְּתַחַת שְׁקָרָךְ מְשֻׁמָּה) macht sehr wahrscheinlich, daß nach der Absicht des Schriftstellers auch hier שָׁמָּה eng mit dem vorhergehenden Namen zusammenzunehmen ist. Das ist aber nach der Texteslesart שְׁקָרָךְ־מְשֻׁמָּה sehr hart, grammatisch kaum zulässig, und mir ist sehr wahrscheinlich, daß statt dessen שְׁקָרָךְ zu lesen, und daß das Mem am Ende nur durch Schreibfehler entstanden ist, durch Verdoppelung des unmittelbar in מְשֻׁמָּה folgenden Mem, da ist denn שְׁקָרָךְ־מְשֻׁמָּה als Subject zu nehmen und müßte statt des stat. constr. בָּקָה auf jeden Fall der stat. absolut. punctirt werden. Dieses würde auch ganz unbedenklich sein; aber es scheint nicht zu genügen, da ich nicht glaube, daß עַל-בָּקָה ohne Weiteres heißen kann: auf oder in dem Tempel. Die LXX, Theodosius und Hieronymus drücken dieses zwar aus: ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδελύγμα τῶν ἐρημώσεων, erit in templo abominatio desolationis. Doch scheue ich mich, mit J. D. Michælis daraus zu schließen, daß sie בְּהִרְבָּל gelesen haben und dieses auch das Echte sei, obwohl das ganz passend sein würde (oder auch עַל-הַמִּזְבֵּחַ). Wie dem auch sei, so viel kann sicher als im höchsten Grade wahrscheinlich betrachtet werden, daß unsere Stelle sich auf denselben Gegenstand bezieht, wie jene beiden, R. 11, 31. 12, 11, wo das vom Gräuel des Verwüsters Gesagte ebenfalls unmittelbar in Verbindung mit der Aufhebung des täglichen Opfers genannt ist, daß also auch dieses hier, wie in jenen Stellen anerkannt der Fall ist (auch nach Auberlen) sich auf eine Profanation des Tempels zu Jerusalem, durch den Antiochus Epiphanes bezieht, nämlich durch Aufstellung gräueltchter, auf Götzendienst sich beziehender Dinge an heiliger Stätte, wie namentlich durch die Errichtung des Götzaltars auf dem Brandopferaltar und Darbringung von Götzopfern auf demselben, s. 1 Macc. 1, 54 (ἐξοδόμησε βδελύγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον), 59. R. 4, 43 ff.

Im letzten Gliede ist mir das nicht zweifelhaft, daß שָׁמָּה, wie 12, 11 in שְׁקָרָךְ־שָׁמָּה, und eben so auch 8, 13 in הַפֶּשֶׁת־שָׁמָּה, in transitivem Sinne zu nehmen ist, ganz = מְשֻׁמָּה im vorhergehenden Glied (so wie 11, 31), mit weggefallenem כִּי. Das Subject zu תַּחַת kann nur הַמִּזְבֵּחַ sein, eine aus Jes.

10, 23., 28, 22 entlehnte Formel: Tilgung und Strafgericht, und darnach kann וְיִי nicht als Präposition genommen werden, sondern nur als Conjunction: und (zwar wird dieses anhalten) bis Tilgung und Strafgericht sich ergießt über den Verwüster. Vielleicht ist statt וְיִי nach der Absicht des Schriftstellers auszusprechen וְיִי: und noch (aber sicher noch) wird Tilgung und Strafgericht sich über den Verwüster (den Antiochus Epiphanes) ergießen), und so der schmachvollen Unterdrückung des Volkes Gottes ein Ende machen, als Abschluß der 70 Heimsuchungswochen.

f) Wenn nun aber auch namentlich dieses letzte Hemistich einiges Unsichere und Zweifelhafte darbietet, so trifft das doch nur die Erklärung des Einzelnen. Für den Sinn des Ganzen glaube ich hinreichend nachgewiesen zu haben, daß die orthodoxe von H. Auberlen wieder mit so großer Zuversicht geltend gemachte Deutung auf den Tod Christi, auf die durch ihn bewirkte Aufhebung des jüdischen Ceremonial-Gesetzes und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch den Titus schlechterdings unstatthaft ist, außer bei einer Auslegungsweise, bei der Alles möglich ist und Alles für erlaubt gilt, um einen schon von anderswoher, als aus der Betrachtung der Stelle, festgestellten und vorausgesetzten Sinn nachzuweisen, daß dagegen Alles sich ohne Vergleich natürlicher gestaltet, wenn wir es auf die hier dargelegte Weise fassen, in Beziehung auf das Verhältniß des Antiochus Epiphanes zu dem jüdischen Volke und dem Jehova-Dienste und seinem Untergang.

5. Fassen wir nun aber zurückblickend zusammen, was sich uns aus der bisherigen rein exegetischen Betrachtung, abgesehen von der kritischen Frage, ergeben hat, so ist es kürzlich dieses: Die sämtlichen Visionen des Buches Daniel, nicht bloß K. 2 und K. 7, sondern auch K. 9, und eben so auch K. 8 und K. 9 bis 12 tragen einen messianischen Charakter an sich. Wenn gleich nur allein K. 7 die Verheißung der Person des Messias enthält, so ist doch auch in den anderen der Zielpunkt das messianische Heil für das Volk Gottes, nach Beendigung der schweren Heimsuchungszeit für dasselbe; die Verkündigung dieses Heiles geschieht nichts weniger als in monotoner Einförmigkeit (? s. Auberl. S. 196 ff.), vielmehr in sehr mannigfaltiger Gestaltung; doch treffen alle Visionen darin zusammen, daß der geschichtliche Horizont derselben

begrenzt erscheint durch die griechisch-macedonische Monarchie und deren Ausläufer, insbesondere die Ptolemäer und Seleuciden, namentlich aber die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes, so daß dessen grausame Tyrannei gegen die Juden und seine gewaltsamen Unternehmungen, um den legitimen Opferdienst zu Jerusalem und den Jehova-Dienst überhaupt zu unterdrücken und dafür griechischen Götzendienst einzuführen, als das Aeußerste der göttlichen Heimsuchung über sein Volk betrachtet erscheint, und unmittelbar an das Ende dieser Bedrängniß und an den Untergang des Königs als eines antichristlichen Fürsten die Erscheinung des Messias und der Eintritt des messianischen Reiches angeknüpft wird, verbunden auch mit der Wiederherstellung der Zerstreuten des Volkes und der Auferweckung der entschlafenen Israeliten. Verhält aber dieses sich also, so findet gewiß, wie schon früher bemerkt (s. S. 55 ff.), die größte Wahrscheinlichkeit dafür statt, daß die messianische Hoffnung diese bestimmte Gestaltung nicht bei einem Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils, vom Anfang desselben bis zum dritten Jahre des Cyrus angenommen habe; denn da würden wir nach aller Analogie erwarten, daß der Blick des Sehers zunächst weit mehr auf die Befreiung seines Volkes aus der babylonischen Knechtschaft gerichtet wäre, als auf die Befreiung von dem Druck des Antiochus Epiphanes, eines Fürsten von einer Dynastie, die erst Jahrhunderte nachher zur Herrschaft kam, und daß seine Hoffnung auf die Erscheinung des messianischen Heiles für sein Volk sich zunächst an dessen Heimkehr in das Land seiner Väter und an die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels angeknüpft und damit schon ihrer Erfüllung würde entgegengesehen haben; dagegen die bestimmte Gestaltung der messianischen Hoffnung sich sehr wohl erklärt, und auch nur sich erklärt bei einem frommen Israeliten und eifrigen Jehova-Diener, der erst zur Zeit des Druckes des Antiochus Epiphanes lebte und schrieb; so daß also hier die rein exegetische Betrachtung uns darauf führt, daß die Concipirung dieser Visionen nicht dem Daniel selbst angehört, sondern einem Schriftsteller, der zu der bezeichneten Zeit lebte, während der Aufhebung des Jehovah-Dienstes durch den Antiochus Epiphanes bis spätestens unmittelbar nach dessen Tode.

Der Zweck des Schriftstellers ist kein anderer, als zunächst

seinen Volksgenossen Trost und Stärkung zu gewähren bei den schweren Kämpfen, welche sie für ihren Glauben, für den Dienst des von ihnen erkannten wahren lebendigen Gottes zu führen hatten, durch Erweckung und Belebung der Hoffnung, von der er selbst durchdrungen war, auf die Treue des gnädigen und gerechten Gottes, der Hoffnung, daß diese Heimsuchung des Volkes Gottes die äußerste und letzte sei und bald mit dem Untergange des heidnischen Tyrannen ihr Ende finden und dann das messianische Reich und das messianische Heil eintreten werde. Daß diese Visionen dem Daniel, als einem während des babylonischen Exils lebenden Propheten beigelegt werden und dieselben so ihren Standpunkt von da aus nehmen, ist dann nur als schriftstellerische Einkleidung zu betrachten, wofür sich Analogien in so manchen Schriften der späteren nicht kanonisch-jüdischen, auch der jüdisch-christlichen Literatur finden, wie z. B. in den sogenannten Sibyllinischen Orakeln, namentlich dem gleichfalls dem Zeitalter des Antiochus Epiphanes angehörenden größten Theile des dritten Buches derselben, im 4. Buche Esra, im Buche Henoch, in der Ascensio Jesaiae, in dem Testamente der 12 Patriarchen u. A. Und aus der alttestamentlichen kanonischen Literatur gehört hierher — abgesehen von dem Deuteronomium, welches ich meinerseits nicht zweifle ebenfalls als analog zu betrachten — auf ziemlich anerkannte Weise der Koheleth, dessen später lebender Verfasser sich der Person des Salomo bedient, um die Eitelkeit aller Dinge darzustellen. Dabei ist auch nicht nothwendig vorauszusetzen, daß die Schriftsteller absichtlich darauf ausgegangen sind, die Leser über das wahre Verhältniß zu täuschen, und das gilt auch in Beziehung auf die Visionen des Buches Daniel, wenn es mit ihnen die fragliche Bewandniß hat. Denn wenn eine solche Einkleidungsweise in dem Zeitalter und dem Kreise überhaupt nicht selten angewandt ward, so läßt sich wohl annehmen, daß manche Leser von Anfang an werden erkannt haben, wie die Sache zu nehmen sei. Mit Anderen, mit der Masse der Leser war das vielleicht nicht der Fall, und noch mehr verlor sich diese Erkenntniß im Laufe der Zeit, und bei einzelnen solchen Schriften dieses wohl sehr bald, wie es z. B. in Beziehung auf den Koheleth wohl sehr bald eben so herrschende Vorstellung ward, daß Salomo selbst ihn geschrieben habe, wie in dem größten Theile der

christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, daß jene Sibyllinischen Orakel wirklich von der Sibylle selbst verfaßt seien, oder das Buch Henoch vom Henoch selbst (B. Jud. B. 14). So läßt sich auch nicht wohl zweifeln, daß die Daniel'schen Visionen, wenn auch erst ein Erzeugniß des maccabäischen Zeitalters, doch von manchen Lesern gleich beim Erscheinen für echt Danielisch, als von einem exilischen Propheten Daniel selbst empfangen und niedergeschrieben, gehalten worden und daß diese Annahme bei den Juden bald eine allgemeine geworden ist. Doch glaube ich nicht, daß es recht sein würde, dem Verfasser es zum besonderen Vorwurfe zu machen und als absichtliche bössliche Täuschung von seiner Seite zu bezeichnen, daß er unterlassen hat, es ausdrücklich bemerklich zu machen, wie es sich damit verhalte, so wenig wie wir dem Vater oder dem Lehrer zum Vorwurfe machen werden, wenn er den Kindern Fabeln oder parabolische Erzählungen vorträgt, daß er ihnen nicht ausdrücklich sagt, es seien das von ihm Erzählte nicht wirkliche geschichtliche Ereignisse, obwohl es von manchen der Kinder dafür wird gehalten werden. Denn in einem solchen Falle kommt es nicht darauf an, ob das Vorgetragene wirkliche Geschichte ist, sondern nur auf die Geltendmachung der darin veranschaulichten sittlich-religiösen Wahrheiten. Und auf ähnliche Weise verhält es sich auch im Allgemeinen mit der Klasse von Schriften, der die Visionen des Buches Daniel bei der Annahme der Abfassung im maccabäischen Zeitalter angehören würden.

Herr Auberlen meint (S. 104), es zeuge von dem Mangel unserer Kritik an tieferem, ernsterem Sinne für religiöse Wahrheit und Wahrhaftigkeit, daß sie so leicht hinwegkomme über solche Fragen, wie die, ob das Gebet des Daniel K. 9, welches man nicht lesen könne, ohne daß es Mark und Bein durchdringe, wohl trügllicher Weise fingirt sein könne. — Doch erledigt sich das schon durch das bisher hier Dargelegte. Den frommen Juden wohnte überhaupt das Bewußtsein bei, daß die schweren Trübsale ihres Volkes durch dessen Sündhaftigkeit herbeigeführt seien und erst mit deren Tilgung aufhören würden; so sehen sie namentlich auch die durch den Antiochus Epiphanes verhängte Heimsuchung an, wie auch die Bücher der Maccabäer zeigen. Wenn nun von demselben Bewußtsein auch der in diesem Zeitalter lebende Verfasser unserer Visionen aufs lebhafteste durchdrungen war, woran sich

nicht zweifeln läßt (vergl. R. 8, 23., 9, 24., 12, 10; siehe oben), so kann es nicht befremden, daß der Schriftsteller bei der einmal von ihm gewählten Einkleidung dieses auch in jenem Gebete des Daniel hervortreten läßt; was er in diesem hier aussprechen läßt, sind nur seine eigenen innersten und wahrsten Empfindungen.

Wenn Herr Auberlen (S. 205) sagt, nach der modernen Auffassung gebe das Buch Daniels nur ein Stück politischer Geschichte von Nebukadnezar bis Antiochus Epiphanes, so erscheint, was das Buch derartiges darbietet, nur als das Nebenwerk der gewählten schriftstellerischen Einkleidung entsprechend, und die Unvollständigkeit und Sorglosigkeit in den betreffenden Angaben zeigt, wie wenig der Verfasser es darauf angelegt hat, die Leser geschichtlich zu belehren; sein eigentlicher Gesichtspunkt ist nur, sie zu trösten und aufzurichten in dem Kampfe für den Glauben und für den väterlichen Gottesdienst durch die Hinweisung auf die Nähe des göttlichen Heiles; und dieser Gesichtspunkt konnte, wenn die Visionen während des Kampfes zur Zeit des Antiochus Epiphanes zum Vorschein kamen, den ersten Lesern nicht entgehen; sie haben auf diese auch gewiß kräftig eingewirkt, sie in der Ausdauer zu befestigen, wenn gleich wenig wahrscheinlich ist, was Herr Auberlen meint (S. 65.), daß die Erhebung der Maccabäer, so weit sie rein und recht war, durch die prophetischen Hinweisungen dieser Visionen auf den Antiochus Epiphanes erst sollte hervorgerufen, daß sie eine Frucht unseres Buches sein sollte. Es ist das anzunehmen um so weniger natürlich, wenn dabei auf der anderen Seite die Behauptung aufgestellt wird, daß der Apokalyptiker (wie Daniel) überhaupt nicht zum Volke rede, sondern für die Verständigen und Weisen. Aber schwerlich hat der Schriftsteller in Beziehung auf seinen Leserkreis einen solchen bestimmten Unterschied gemacht, sondern für seine Volksgenossen zu seiner Zeit im Allgemeinen geschrieben, eben so wie die älteren Propheten, deren Schriften sich uns als im Kanon erhalten haben. Betrachten wir aber diese Visionen vom Daniel selbst geschrieben, so müßten wir freilich annehmen, daß er auf ein Verständniß von Seiten seiner Zeitgenossen so gut wie ganz verzichtet hätte.

Es ist mir aus der Darstellung des Herrn Auberlen (S. 83. 87 f.) nicht klar geworden, wie er es eigentlich versteht, daß

Daniel durch den Engel befehligt wird, seine Visionen zu verschließen und zu versiegeln (R. 8, 26. 12, 4; vergl. B. 9.), und zwar nach den letzteren Stellen „bis auf die Zeit des Endes“, ob er es bloß auf ein Verhüllen durch die Darstellung bezieht, so daß erst gegen die Zeit des Endes der Sinn der Vision überhaupt klar hervortreten solle, oder darauf, daß Daniel bis dahin diese Visionen dem Anblicke der Menschen entziehen, sie vor ihnen verborgen halten solle. Die eine Fassung wie die andere bietet bei Voraussetzung der Echtheit des Buches große Schwierigkeit dar; die erstere schon deshalb, weil ja die Form des Vortrags der Vision durch die mitgetheilten Worte des Engels selbst gegeben war und somit nicht wohl Daniel befehligt werden konnte, die Weissagung nicht zu klar und gleich verständlich vorzutragen. Aber auch bei der letzteren Fassung hält es schwer, sich die Sache einigermaßen klar zu machen. Auf welche Weise sollen wir uns denken, daß Daniel den Inhalt seiner Visionen für seine Zeitgenossen verborgen und verschlossen gehalten habe? und nicht bloß für seine Zeitgenossen, sondern auch für die späteren Geschlechter bis zur Zeit des Endes, was nach dem, was früher bemerkt ist (s. S. 57 f.), nur von der Zeit unmittelbar vor dem Eintritte des messianischen Reiches gemeint sein könnte, also bei der orthodoxen Ansicht über das ganze Buch, entweder von der Zeit Christi oder von der auch für uns noch zukünftigen Zeit der Vollendung des messianischen Heiles? Wie würde dazu auch stimmen, daß Sacharja diese Visionen gekannt und sie auf seine Anschauungsweise Einfluß geübt haben, und daß man Alexander dem Großen in Jerusalem die auf ihn bezügliche Danielische Weissagung gezeigt haben soll, was Beides Herr Auberlen annimmt (S. 57. 146 f.), Letzteres nach der bekannten Erzählung des Josephus ¹⁾. Sehen wir aber auch hiervon ab, so weiß ich überhaupt es mir schlechterdings nicht auf irgend natürliche Weise vorstellig zu machen, daß Daniel sollte einem göttlichen Befehle gemäß seine Visionen bis auf die Zeit des Endes verschlossen und versiegelt gehalten haben. Dagegen die Sache viel leichter und natürlicher sich erklärt, wenn wir die betreffenden Stellen als schriftstellerische Ein-

¹⁾ Ant. XI, 8, 5; s. darüber meine Bemerkungen in der Theol. Zeitschr. n. a. D., S. 185 f.

kleidung betrachten, von einem Schriftsteller zur Zeit des Druckes des Antiochus Epiphanes, der diesen Druck als die letzte Heimsuchung für das Volk Gottes und als die Zeit des Endes betrachtete, eine Einkleidung, welche mit poetischer Fiction es gleichsam erklärte, daß diese Visionen erst damals zum Vorschein kamen.

Ueber Schellings Potenzenlehre.

Von Dr. F. A. Dorner.

Das Eigenthümlichste in Schellings neuem System ist seine Potenzenlehre. Sie ist zugleich das Wichtigste und für die philosophische Bedeutung des Systemes Entscheidendste. Denn sie ist es, die ihm nicht bloß Grundlage seines Gottesbegriffes und der Trinität, sondern auch das erklärende Mittel für die Welterschöpfung, für die Christologie und Versöhnungslehre, für die Heiligung und Vollendung der Welt bildet.

Sie ist aber zugleich das Schwierigste in seinem System und erscheint unserm hergebrachten Denken gar fremdartig. Schelling weiß es, daß er hier auf ungewohnten Bahnen geht, wo mancher Schritt, namentlich aber der erste, dem Leser das unheimliche Gefühl willkürlichen Vorgehens einflöße, er verweist aber auf Geduld durch die Aussicht auf den Lohn am Ziele des Weges.

Niemand kann dieses System durcharbeiten ohne durch neue großartige Anschauungen, tiefsinnige Wahrheiten und geniale Blicke belohnt zu werden, aber während Manches davon sich durch sich selbst empfiehlt und in seiner Wahrheit von der Richtigkeit und Wahrheit der Schelling'schen Potenzenlehre nicht abhängt, so hat doch das System im Ganzen einen bloß hypothetischen Character, so lange in seine Basis das Vertrauen nicht erworben ist, d. h. so lange seine Potenzenlehre, um einen Ausdruck zu gebrauchen, der von früher her das Mißtrauen in die Methode der früheren Form seines Systems ausdrückt, noch kann „aus der Pistole geschossen zu sein“ scheinen. Schelling selbst giebt hiezu Veranlassung, wenn er es liebt, das Eigenthümliche seines Systems als „Erfindung“ oder „Entdeckung“ zu bezeichnen.

Die weit verbreitete Sucht, geistreich zu reden, hat uns nur zu sehr daran gewöhnen müssen, der Erfindungsgabe und der schöpferischen Phantasie zu mißtrauen, besonders in Sachen der philosophischen Wahrheit. Wir vermögen nicht mehr (darin ist unsere Zeit, so wenig es sonst scheinen mag, in einer für die Philosophie geeigneteren geistigen Verfassung) einen bloß ästhetischen Genuß mit dem philosophischen oder vielmehr mit der Erkenntniß der Wahrheit zu verwechseln. Es genügt unserer Zeit nicht mehr, überhaupt nur ein System zu besitzen, trage es nun den Character der Zufälligkeit und Willkür in seinen Ausgangspuncten und seiner Methode an sich oder nicht. Vielmehr haben wir gelernt, uns lieber mit wenigem aber festem Besitz zu begnügen, als ein großes Scheinvermögen den Verlusten der rasch wechselnden Zeitläufe auszusetzen.

Auf der andern Seite sind alle großen Fortschritte des Erkennens weder durch bloße Empirie noch durch bloßes discursives Denken oder durch bloße Reflexion vermittelt worden, sondern sie stammen ursprünglich aus einer geistigen Intuition, welche den Dingen gleichsam in's Herz blickt, oft den Erfahrungen vorauseilt, oder, um mit dem jetzigen Schelling zu reden, aus einem metaphysischen Empirismus, wo nicht sowohl wir uns die Erkenntniß geben, als vielmehr nur uns dafür erschließen, damit das Object sich für uns erschließe, und wo wir dasselbe nicht bewältigen, ohne zuvor von seiner lebendigen Gegenwart rein bestimmt und bewältigt zu sein. In diesen Lichtblicken unseres Erkenntnißlebens sind wir in unmittelbare, gleichsam magische Berührung mit der lebendigen Wahrheit gesetzt, wir vernehmen etwas von dem pulsirenden Leben der wahren Welt. Daß diese Momente zugleich eine hohe Poesie haben, wird ihre Bedeutung für die Erkenntniß nicht herabsetzen: darin ist die wahre Poesie und Philosophie Eins, unverwirrt und ungehemmt durch die Zufälligkeiten und Trübungen der Wirklichkeit im Elemente der bleibenden und lebendigen Wahrheit stehen zu wollen, so daß das Mißtrauen gegen die Poesie und Phantasie in Dingen der Wahrheit überhaupt doch eine Verachtung und Verletzung dessen wäre, was den Lebensnerv oder den lebendigen Springquell aller wahren Philosophie bilden muß. Ein bloß historisches oder reflexives Denken hat es nothwendig an sich, nicht zu wissen das letzte

Woher noch das Wohin, d. h. kein Wissen zu haben, sondern in der Mitte zwischen beiden zu schweben, in einem Zustande, der, mit dem lebendigen Glauben wie mit dem wahren Wissen verglichen, nur ein unfreier oder, wenn man will, träumender heißen kann, wie nüchtern er sich auch gebärden mag. —

Die philosophische Darstellung der original erkannten Wahrheit ist nun freilich von der künstlerischen zu unterscheiden, denn in ihr kommt es auf Begründung und Beweis, auf gegenseitigen festgeschlossenen Zusammenhang des Ganzen und des Einzelnen und auf Handhabung dialektischer Methode an; sie weiß, daß nichts kann einzeln wahrhaft gewußt werden und die wissenschaftliche Ueberzeugung, die ihr Ziel ist, nur aus der vernünftigen Verkettung und dem Zusammenhang mit der letzten sich selbst tragenden Wahrheit resultiren kann, während dagegen das Kunstwerk befriedigt, wenn es nur, sei es auch in mikroskopischer Form das originale Gefühl des Lebens der wahren Welt zur Anschauung bringt. Aber als Moment wird auch in der wissenschaftlichen Darstellung das Künstlerische berechtigt sein. Denn alles Ursprüngliche, Schöpferische hat auch an der Schönheit Theil. Alle wahrhaft großen originalen Conceptionen der Wissenschaft hängen mit Poesie, Ethik, Religion zusammen, denn sie sind Kinder des Einen aus seinen Tiefen sich offenbarenden göttlichen Geistes. Ebenso ist nicht minder in dem Rhythmus der ächten dialektischen Bewegung ein Element geistiger Schönheit, als die Sprache selbst, um wissenschaftlich durch ausdrucksvolle Plastik, Kraft und Durchsichtigkeit zu befriedigen, von einem künstlerischen, der Harmonien kundigen Geiste geschaffen sein muß.

Wie mächtig in den früheren Werken Schellings das poetische und künstlerische Element lebte, ist bekannt. Die innige Durchdringung des Sinnes für Wahrheit und für Schönheit war in ihm nicht sowohl Grundlehre als der Athem seines geistigen Lebens. Im Anschauen der Idee wie geistesstrunken riß er durch die Macht der schönen begeisterten Rede Zuhörer und Zeitgenossen hin, sie unwillkürlich erinnernd an den göttlichen Platon. Aber nicht bloß die Besonnenen und die Nüchternen verlangten nach der Umsetzung seines Weltgedichtes in die Sprache der sicheren und klaren Erkenntniß, sondern auch vornehmlich er selbst gewann die Einsicht, daß „die Geister der Propheten den Pro-

pheten unterthan sind“. Diese Wahrheit sich anzueignen und mit ihr sich zu durchdringen ist die Arbeit seiner mittleren und späteren Lebenszeit gewesen. Die überschwellige Productivkraft zu subigiren, das Ungeordnete durch Scheidung und denkende Gestaltung zu klären und zu bewältigen, war das Hauptwerk der langen stillen Zeit, die seinen glänzenden Anfängen folgten. Der Meister, der an Platon erinnert hatte, ist bei Aristoteles in die Schule gegangen, wie er offen bekennt, aber um seinen Ideen, sowohl den Erfindungen seiner Jugend, als den Geistesblicken seines männlichen Alters mit dem adäquateren wissenschaftlichen Ausdruck auch die Empfehlung und die Leuchte des innern Zusammenhanges mit den größten Denkern der Vorzeit, durch Beides aber Gemeinverständlichkeit und Bürgerrecht zu erobern.

Diese zweite Zeit der stillen, aber, wie sich jetzt zeigt, rastlosesten Arbeit hat ihn auf lange Zeit der Bühne des öffentlichen Lebens entrückt.

Jetzt tritt er wiederum vor uns auf wie ein zum zweiten Mal Geborner. Das Stürmische, fast Ekstatische seiner ersten Periode ist gewichen, aber die schöpferische Kraft seines Geistes ist nicht versiegt, sondern unter die Zucht der Besonnenheit gebracht, schafft sie einen Organismus, in welchem vor Allem der Contrast zwischen der Einfachheit der Mittel und Principien einerseits und der bewundernswerth reichen Anwendbarkeit andererseits in's Auge fällt. Die seltene Macht über die Sprache, die Schelling frühe auszeichnete, ist geblieben und ohne daß sie an Kraft verlor, hat sie an einfachem Adel gewonnen. Sie geht dahin wie in silberklarem, lebendigem Flusse. Ein Zeugniß der seltensten Elasticität und Kraft, wie der Gesundheit seines Geistes ist aber eben am meisten jene Verehrung des Aristoteles, dem er sein eindringendes Studium gewidmet und einen bedeutenden Einfluß auf sich in Definitionen, Sätzen und Methoden verstattet hat, so daß eine Combination aristotelischen Geistes mit mehr platonischer Grundlage diese letzte Stufe characterisirt, welche dem genialen Manne zu ersteigen noch vergönnt war*). Indem

*) Der jetzige Schelling steht in Einer Hinsicht dem Aristoteles näher als dem Platon, sofern er nämlich der Erfahrung und Wirklichkeit eine höhere

aber hiezu noch eine wachsende Befreundung mit dem Christenthum kam, so hat er seine wissenschaftliche Laufbahn mit

Stelle zuweist, als Platon und als der Idealismus überhaupt thut, dadurch aber die Philosophie zu erweitern, ihr neue Gebiete zu erobern sucht. Zu dem alten, unerlebigen Gegensatz des Realismus und Nominalismus nimmt Schelling eine neue, bisher nicht dagewesene Stellung ein, welche philosophisch durchgearbeitet sein will, wie die bisherigen Formen dieses Gegensatzes. Hatte Platon das Reale in dem Allgemeinen, in den Ideen gesehen, Aristoteles aber in der Einzelheit, so steht Schelling jetzt auf der Seite des Letzteren, indem ihm Gott die Einzelheit ist, die sich mit dem Allgemeinen bekleidet, das Allgemeine anzieht. Denn das Allgemeine sind ihm die Prädikate, Attribute, die an sich vielen Subjecten zukommen können; während das Einzelne das sie tragende, ja ihnen durch Verbindung mit sich oder durch Aneignung das Sein verleihende Subject ist. Sie sind dem Subject das Object, der Stoff oder die Materie. Hegel steht in dieser Beziehung unzweifelhaft auf Platons Seite, da er in dem „Allgemeinen“ das Sein sieht. Aber freilich hat er für das Allgemeine keinen realen Träger und wenn er das Allgemeine „sich seine Bestimmungen selbst geben“, es sich in sich reflectiren, oder sich bewegen und erheben läßt, so erschleicht er damit nur eine Fortbewegung: denn was sich in sich reflectiren und bewegen kann, muß schon zum Voraus mehr als nur ein Allgemeines, muß ein für sich Seiendes, sich bestimmen Könnendes sein. Mit vollem Rechte hat H. Wirth (Antwortschreiben an Rosenkranz in d. Zeitschr. f. Philos. 1853, S. 25^{ff} ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß Hegel, indem er das Allgemeine als die freie Macht bezeichne, die ihre Bestimmungen selbst setze und sich als Einzelheit reflectire, in dem Widerspruche stehen bleibe, dasselbe doch auch wieder als Einzelheit, weil als sich selbst bestimmende Potenz voranzusetzen zu müssen. Er weist zugleich nach, wie schwankend auch die Hegel'sche Schule in Betreff der Frage nach der Substantialität (d. h. dem realen Fürsichsein) der allgemeinen Begriffe sei; wie man da liebe, die Kategorieen zu hypostasiren und ihnen eine Selbstbewegung und Selbstbestimmung beizulegen, die denn doch wieder nichts Anderes sei, als die ihnen immanente Denknöthwendigkeit, wie man der „logischen Idee“ ein schöpferisches Verhalten zuschreibe, aber doch sie nicht theologisch als Logos, als präexistirendes, für sich seiendes Wesen fassen wolle. Die Bezeichnung der „Idee“ als eines thätigen Wesens sei freilich ein längst üblicher Sprachgebrauch, aber ein solcher, mit welchem man die eingreifendsten Erschleichungen beschönige, während es nicht angehe, da symbolisch zu sprechen, wo es sich um den Grundbegriff des ganzen Systems handle, wenn man nicht in die Gefahr kommen wolle, bloße Allgemeinheiten mit Selbstbestimmung zu begaben, um aus ihnen das Werden der gesammten Wirklichkeit zu begreifen. Des Aristoteles Polemik gegen das Symbolische und Bildliche in Platons Ideenlehre sei daher eine gerechtfertigte gewesen. Aehnlich und noch ausführlicher in s. Abhandlung: Die

der „Philosophie der Offenbarung“ zu krönen vermocht, einem Werke der originalsten Art, durchweht von dem Hauche der Be-

lehre von der Unsterblichkeit des Menschen ebend. 1847. S. 202 ff. Diese Polemik gegen eine durch bildliche Redeweise erschlissene Hypostasirung der Idee oder der allgemeinen Begriffe und Kategorien lißte nun Schelling in der einschneidendsten Weise durch die Grundunterscheidung der Allgemeinheiten oder Begriffe, die nur Möglichkeiten sind, aber allgemeine und ewige Wahrheiten, von dem Wirklichen, das immer nicht bloße Allgemeinheit, sondern gerade reale Einzelheit (Fürsichseiendes) ist, oder durch die Unterscheidung des Was (der Welt der möglichen Prädikate) die für sich noch nicht real sind, und des Daß. Unter Einzelheit versteht er aber nicht etwa nur eine sinnliche oder zeitlich räumliche begrenzte Einheit, sondern ein „für sich seiendes“, Reales, das nicht zugleich sein Gegentheil, sondern etwas Bestimmtes ist. keineswegs ist ihm Gott eine Einzelheit, die nicht in einer wesentlichen Beziehung zu dem Allgemeinen, zu „den ewigen Wahrheiten“ stünde (s. u.); sondern auch ihm ist Gott die Einheit der absoluten Einzelheit und des Allgemeinen und erweist sich ebendadurch als absolute Persönlichkeit, einerseits als Quelle alles Möglichen und Wirklichen, andererseits als von allem Wirklichen außer ihm auf's Bestimmteste unterschieden. Wenn der alte Nominatismus häufig die Allgemeinbegriffe für rein subjectiv oder gar zufällig nahm, so sind sie Schelling vielmehr nothwendige, unter sich zusammenhängende Begriffe, dem allgemeinen Denken eingeboren: aber nicht Realitäten, Hypostasen für sich, sondern sie umschreiben in ihrer Allheit bloß den Kreis des „Möglichen“. Gleichwohl stehen sie, in denen die rationale Philosophie beschlossen ist, mit dem Realen in der Welt in einem unauflösbaren Zusammenhang und ihre Erkenntniß ist die nothwendige Verflusse alles Wissens wie das Mittel alles philosophischen Erkennens des sich als wirklich Erweisenden. Denn alles Wirkliche ist nur aus seiner Möglichkeit begreiflich. Sodann aber, und das ist das Wichtigste, gewinnen alle diese Möglichkeiten ebendamt, daß sich das Subject findet, das sie als Prädicate an sich hat, durch die Verbindung mit diesem realen und sich als wirklich erweisenden Subject selbst ihren Antheil an objectivem Sein, sind nicht mehr bloße ideelle denkbare oder zu denkende Möglichkeiten, sondern Möglichkeiten, die als Attribute oder Kräfte schöpferischer Art dem absoluten Subject, dem Gott der Freiheit bewohnen. Bei dieser Lage der Sache kann man es Schelling nicht verdenken, wenn er in Beziehung auf diese Fragen von aristotelischem Sinn und Geist bei Hegel wenig findet und vielmehr eine ähnliche kritische Stellung zu ihm einnimmt, wie Aristoteles gegen Platon's Ideenlehre; wiewohl auch jetzt Schelling nicht so sehr von Platon abweicht, daß nicht auch bei ihm die ideale oder intelligible, zunächst noch in Gott gebaltene Welt eine große Bedeutung hätte. — Mit Recht sehen wir daher auch manche neuere philosophische Arbeiten das Verhältniß von Subject und Prädicaten einer eingehenden Untersuchung unterziehen.

geisterung und nimmer alternder geistiger Jugend, zugleich aber auch ein Werk, so gereift und ausgetragen, daß es im Umriß ganz, theilweise bis in's Feinste durchgearbeitet, vorliegt.

Zwar des Fremdartigen und Unerwarteten enthält sein System, wie es jetzt abgeschlossen vor uns steht, so viel, daß man oft unwillkürlich dadurch an die lange Stille und Einsamkeit seines Denkens erinnert wird, an den Mangel des lebendigen öffentlichen Wechselgesprächs mit der philosophischen und theologischen Gemeinde. Aber so schmerzlich namentlich für die Theologie zu vermissen ist, daß er mit dem Standpunkt Schleiermachers, den er doch hoch achtet, sich nicht näher auseinandergesetzt hat, so greift doch Schellings jetziges Wort in den gegenwärtigen Stand wichtiger Fragen der Philosophie und Theologie entschieden und so ein, als hätte er an den öffentlichen wissenschaftlichen Verhandlungen ununterbrochen Theil genommen.

Wenn die edelste Mystik des Mittelalters zunächst auf Gott und den Menschen gerichtet war, dann aber je mehr sie ethischen Character annahm und in Erkenntniß der Sünde wuchs, desto bestimmter eine Vorläuferin der Reformation wurde, in der ihre besten Ideen zu der Reife wissenschaftlichen Ausdrucks und zu der Form eines christlichen Gemeingutes gediehen: so thaten sich doch noch in der Reformationszeit und unmittelbar nach ihr neue Probleme, ja eine ganze Welt von solchen auf. Hatte der Geist als Einzelner seine Ruhe gefunden in dem rechtfertigenden Glauben schon im Diesseits, so konnte der das diesseitige Leben in seiner Tiefe und seinem Werthe erfassende Geist nicht umhin, auch auf die in der diesseitigen Welt so breit und hoch gelagerte Natur den Blick zu richten, und derselbe Blick, der im Glauben durch den Sohn in das Herz des Vaters schauen gelernt, sucht auch der Natur und der Creatur in's Herz zu schauen. Die Mystik des Mittelalters ging in die sogenannte Theosophie eines Theophrastus Paracelsus, B. Weigel, Jac. Böhme über, welche als Vorläuferin der Naturforschung und Naturphilosophie dasteht und in die Gotteserkenntniß auch die Naturerkenntniß hineinzuziehen sucht. Eine dritte Stufe derselben Richtung beginnt, seit zu dem Naturreich auch das der Geschichte, die göttliche Reichsgeschichte, in den Kreis der Betrachtung tritt, bei der es sich nicht mehr blos um das einzelne Individuum oder die Natur, sondern um

die objective Menschheit und das Reich Gottes in ihr handelt. Die theosophische Richtung begann hier naturgemäß mit dem *τελος*, mit der Eschatologie, die den absoluten Weltzweck als realisirt betrachtet (Spener, Bengel, Detinger) und die bei einer Philosophie der Geschichte zu enden bestimmt ist, wie die erstere Form dieser Richtung die Vorbotin der Naturphilosophie war. Schelling nun, wahlverwandten Geistes mit einem Jak. Böhm und Detinger, wenn er früher, in der Periode seiner Naturphilosophie, die Theosophie zur wissenschaftlichen Form zu bringen gesucht hat, was ihn zu dem Problem der Freiheit als dem tiefsten führte, hat sich, wie schon manche Spuren seiner früheren Schriften es ankündigten, in der spätern Zeit seines Lebens immer bestimmter der Welt der Geschichte zugewendet, und zwar dem innersten, alles Andre entscheidenden Kreis derselben, der Religionsgeschichte der Menschheit. Es ist aber nicht zuerst und nicht zumeist das Ende, die Vollenendung der Dinge, die er betrachtet, obwohl auch sie eine wichtige Stelle einnimmt, sondern der Anfang und der Verlauf der Religion, der über- und vorgeschichtlichen, sodann des Heidenthums und Judenthums, endlich das Christenthum. Insbesondere ist es das Heidenthum, dem er die eingehendste Erörterung gewidmet hat (Einleitung in die Philosophie der Mythologie und Philosophie der Mythologie). Es leitet ihn dabei der fruchtbare Gedanke, daß das Werk des Logos in der vorchristlichen Zeit nicht so eng beschränkt werden darf, und daß das Verhältniß des Logos zum Menschengeschlecht auch während der heidnischen Zeit nicht so lose zu denken ist, als die Theologie es von lange her gewohnt ist. Ferner aber auch, daß so gewiß die Willkür ein Hauptfactor in der Entstehung des Heidenthums ist, doch dasselbe auch eine zusammenhängende Geschichte hat, ja daß recht eigentlich in dem Heidenthum nicht Geschichte der Freiheit, sondern ein nothwendiger Verlauf ist, bestimmt durch Principien, die von Gott her sind, und die nach ihrer Art und nach Gottes Willen fortwirken so wie sie in der gefallenen Menschheit es können und müssen, ja die ihre Geschichte im Geiste der Menschheit haben, wenngleich diese seit dem Abfall von Gott nicht mehr in unmittelbarer Verührung mit Gott als Gott, nicht mehr in wahrer Gottesgemeinschaft steht. Die Vorgeschichte des Logos, auch im Heidenthum, ist ihm aber zu-

gleich die Vorhalle für die Religion der Offenbarung und deren Verständniß ¹⁾).

Was nun aber die wissenschaftliche Haltung und Fundamentirung seiner Darstellung des Weltsystemes, seiner positiven Philosophie und besonders seiner Philosophie der Offenbarung anlangt, so ist der Zugang dazu dadurch erschwert, daß der Anfang, die Lehre von den Principien oder Potenzen, auf welchen alles Folgende ruht, nach Sinn und Bedeutung nicht eben leicht verständlich ist, ja vielmehr gar sehr den Schein des Abrupten und für den Zweck der nachher auf die Geschichte zu machenden Anwendungen Erfundenen macht. Mag sie immerhin mit der wirklichen Welt sich gut reimen, und sich so als glücklichen Blick in die bewegenden Kräfte hinter den äußeren Erscheinungen ausweisen können: wir haben daran doch noch keinen Schlüssel für die Hauptprobleme der Metaphysik und Theologie, wenn wir damit selbst wieder nur vor ein Geheimniß gestellt werden, wenn wir nur dabei anlangen, daß diese Potenzen und ihr Wirken müssen vorausgesetzt werden, wenn die Wirklichkeit soll verständlich sein; während vielmehr, wenn wir nicht auf eine wissenschaftliche Ueberzeugung zu verzichten haben, alles darauf wird ankommen müssen, daß die Principienlehre als in sich selbst begründet dastehe.

Es ist nach all' diesem unerläßlich, vor Allem diese Principienlehre Schellings selbst zu vernehmen und sie darauf anzu-

¹⁾ Mag immerhin im Einzelnen Schelling in seiner Darstellung der Mythologie vielfach fehlgegriffen haben, wie z. B. es schwerlich gerechtfertigt ist, nur im Dionysos das Wirken der zweiten Potenz zu sehen, den Apollon aber, so wie er thut, zurückzustellen, und die gleichfalls hierher gehörige Palingenesie zu übersehen, welche fast alle olympischen Götter im hellenischen Bewußtsein erleben: der Grundgedanke wird dadurch nicht afficirt, daß er noch vollständigere Belege für ihn finden könnte. Nicht minder fruchtbar und anregend ist aber auch der sich durch sich selbst empfehlende Gedanke, daß die Mythologien der Völker als Eine successive Mythologie betrachtet werden müssen, und daß im Großen in dieser ihrer Geschichte sich der von Stufe zu Stufe aufsteigende Schöpfungsproceß in dem unter die Naturmacht gefallenem Geist ideell ab- oder nachbildet, bis auch in der Mythologie die menschliche Gestalt, die Stufe der Humanität erreicht wird, die aber nun ihre Außergöttlichkeit aufgeben muß, um ihr wahres, ewiges Sein zu gewinnen.

sehen, ob sie eine bloße, wenn auch sinnreiche Erfindung, eine bloße Hypothese zur Erklärung der Wirklichkeit ist, oder aber ob sie den Rang einer wissenschaftlichen Setzung behaupten kann, eines wissenschaftlichen Lösungsversuches von Problemen, an welchen die Philosophie und Theologie zu arbeiten hat.

Ueberzeugen wir uns zuvörderst, daß er den wissenschaftlichen Anforderungen an die Grundlegung sich nicht entziehen; daß er in seiner Principienlehre ein sich selbst tragendes, nothwendig zu denkendes, geschlossenes Ganzes geben will.

Es ist ein gemeinsamer Zug der neueren deutschen Wissenschaft, daß sie nach langer Herrschaft des Idealismus und der apriorischen Construction sich bestimmter der Wirklichkeit zuwendet. Wir gewahren das nicht bloß auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, wo dem Materialismus ebendamt das Recht zur Anklage genommen, ja auf seinem eigenen Gebiet der Kampf geboten wird, sondern auch in der Theologie, wo sich dieser Zug besonders in dem Drange zur Geschichte und Geschichtlichkeit offenbart. Diese Richtung theilt im Allgemeinen Schelling so, daß er dadurch schon nicht wie ein Fremdling, sondern wie ein Stimmführer für die berechtigtesten wissenschaftlichen Interessen unter uns steht. Waren wir durch den lange gepflegten Idealismus allmählich wie durch eine Kluft sowohl von anderen denkenden Völkern, als von den früheren Jahrhunderten geschieden worden, so kommt Schellings jetziges System schon im Allgemeinen diesem Trieb, aus der Welt der bloßen Idee in die Welt der Thatfachen zu steigen, nicht bloß entgegen, sondern es ist eine der ersten Aufgaben, die er sich setzt, durch wissenschaftliche Kritik des der Wirklichkeit sich entfremdenden Idealismus und durch Erweckung des Durstes nach der Wirklichkeit in dem denkenden Geiste dem Thatsächlichen und der Geschichte die gebührende Anerkennung und Macht über den Geist wiederzugewinnen. Freilich drohen auch auf dieser Bahn wieder eigenthümliche Gefahren, von welchen Diejenigen keine Ahnung zu haben scheinen, welche die Theologie und insbesondere die Dogmatik in bloßer Geschichte auflösen zu müssen glauben. Die Folge davon wäre der Verzicht auf ewige Wahrheiten, auf eine absolute Teleologie, die ein absolutes, nicht wankendes Ziel vor Augen stellt und schon mitten in die Geschichte, in Wissen und Wollen dieses Ziel aufgenommen

sehen will, damit es verwirklicht werde ¹⁾. Eine geschichtliche Theologie, die gegen den Idealismus eine nur negative Stellung einzunehmen wüßte, würde ideenlos und aufhören Theologie zu sein: würde auch, da einerseits die Facticitäten unbeweglich sich selbst gleich sind, andererseits die Geschichte immer neue Facticitäten hervorruft, zwischen Starrheit oder eigenwilliger Verabsolutirung eines Ausschnittes der Geschichte und zwischen zielloser Beweglichkeit einen festen Standort nimmer erreichen können.

Schellings jetziges System nun ist schon dadurch geeignet, in die gegenwärtige Lage der Wissenschaft einzugreifen, als es bei aller Betonung der Wirklichkeit oder des „*Das*“, ebendamit der Grenzen apriorischer Construction oder der reinen Vernunftserkenntniß, doch nicht in eine entgegengesetzte oder gar früher schon dagewesene Einseitigkeit (z. B. den Standpunkt des blos historischen oder autoritätsmäßigen Glaubens) zurückführen, sondern die Bahn für eine neue, höhere Stufe der Wissenschaft eröffnen will. Auf dieser Stufe soll auch der kritische, die verschiedenen Positionen des Idealismus durchlaufende Weg, der nur damit endigte, das Verlangen nach dem fehlenden Wirklichen und wahrhaft Seienden zu erwecken, und dieses als Aufgabe für das Wissen im Gegensatz gegen alle Stufen bloßer Scheinbefriedigung hinzustellen, sich als ein solcher ausweisen, der, ist nur das „*Wirkliche*“, „*das Seiende selbst*“ gefunden oder gegeben, den Schlüssel zum Verständniß der Welt, ihrer Entstehung und Geschichte enthält. Die verschiedenen Positionen der reinen Vernunftwissenschaft, welche er in ihren geschichtlichen und typisch gewordenen Gestalten (namentlich der idealistischen Kant's, Fichte's, Hegel's) vorführt, aber auch durch Beiziehung des Willens zu ihrer Wahrheit zu bringen versucht, sind ihm nemlich einerseits die Phänomenologie des Geistes, aber zugleich auch (wenn überhaupt Etwas ist) nicht bloße Gedankenbestimmungen, sondern zugleich objective Logik oder Ontologie und in dieser Einheit Wissenschaftslehre. Diese, oder die *Philosophia prima* ist das reine,

¹⁾ Trefflich strafte Schelling eine solche auf Metaphysik und eigentliche Wissenschaft verzichtende Pseudogeschichtlichkeit, die in bloßen Reflexionen über Empirisches enden müßte, ohne ein Wissen von dem Woher? und Wohin? *Philos. d. Off. Vorles. 1. 2.*

bleibende Resultat der Vernunftwissenschaft, die „rationale Philosophie“, die er im Verhältniß zur „positiven“ wirklichen Wissen oder Wissen des Wirklichen gewährenden zwar „negative Philosophie“ nennt, aber nicht, als ob sie schlechtthin nichts vom Wissen gäbe oder nur Negatives zum wirklichen Wissen beizutragen hätte, sondern weil in ihr für sich nur das Wissen „vom Möglichen“ sich vollzieht, während das Ziel das Wissen des Wirklichen sein muß; aber wenn Etwas ist, wenn es ein Sein gibt, so haben alle jene Gedankenbestimmungen auch reale Bedeutung ¹⁾, denn das Wirkliche kann ja nicht außerhalb der Möglichkeit, sondern nur in deren Kreise liegen.

Des Wirklichen als solchen vermag nach Schelling der Denkproceß für sich nie und nimmer sich zu bemächtigen; das constructive Denken reicht nie heran bis an die concrete Einzelheit (auch die göttliche); und wenn auch die Einzelheit, ja selbst die Wirklichkeit zu den Denkbestimmungen gehört, die sich nothwendig ergeben, so ergeben sich beide doch nur als Möglichkeiten, wie alle Kategorien, was *toto coelo* von dem Innwerden eines Wirklichen selbst in seiner Gegenwärtigkeit verschieden ist.

Daß Etwas als wirklich sich offenbare, dazu reicht bloßes Denken nicht hin, weder in uns noch außer aus, sondern das weist auf einen Willen und eine Welt des Willens. Dem Willen ist es eigen, sich nur offenbaren zu können durch That. Nicht das Denken, sondern der Wille ist das spezifische Princip des Wirklichen. Denn das wirkende Princip im Unterschiede vom denkenden nennen wir Willen, das Wort im allgemeinsten Sinne genommen. Die Wirklichkeit ist Willenswelt, Welt des Thatsächlichen, ist That des Willens, der in seiner That sich offenbart ²⁾. Wir nehmen (allerdings nicht ohne Wollen auch unsrerseits ³⁾) in der Thatsache, oder in dem Inhalt des setzenden Willens nicht bloß ein todtcs, isolirtcs Factum wahr, sondern auch den wirkenden Willen in der Thatsache, werden von ihm durch Vermittlung seines Wollens oder der Thatsache be-

¹⁾ Z. B. Philos. d. Offenb. I., 243 ff., 246. Einl. in d. Philos. d. Mythologie, S. 387 f.

²⁾ Philos. d. Off. I., 113 f. u. Vierte Vorl.

³⁾ Phil. d. Off. I., 113.

rührt und getroffen. Die richtige Stellung zu den Thatsachen ist nicht der reine Empirismus, so wenig als der Idealismus, sondern der in der Wirkung die wirkende Ursache ergreifende, sie gleichsam in ihrer Wirksamkeit anschauende Empirismus, den Schelling den metaphysischen nennt.

Ist nun aber für alles wirklich Seiende das Princip der Wille, so ist wiederum des Willens Wahrheit die Freiheit. Sie erst ist das „Seiende selbst“, und daher erst das wahre Princip alles Seienden, wie des sein Könnenden. Aber obwohl Wille und Freiheit sich nach ihrem Sein, oder daß sie sind, nur durch die That oder die Erfahrung kund geben können, so ist nichts desto weniger, was sie sind, oder ihr Begriff, dem Erkennen für sich nicht unzugänglich, wenn nur dasselbe auf den Begriff des Seienden gerichtet ist oder denjenigen Begriff finden will, der „Begriff des Seienden selbst“ zu heißen verdient. Vielmehr durchläuft nothwendig das den Begriff „des Seienden selbst“ suchende Denken mehrere Stufen oder Gestalten des Seins, welche zwar sämmtlich noch nicht das Seiende selbst, noch weniger wirklich an sich sind, vielmehr sind sie zunächst nur die Bestimmungen des Möglichen; aber dennoch sind sie nothwendig sich ergebende Bestimmungen und bilden den wesentlichen Inhalt der rationalen Philosophie: sie sind gleichsam das Was oder der Stoff, in welchem sich das Seiende selbst oder die absolute Freiheit, wenn sie ist, manifestiren muß, weil sie mit ihrer Selbstoffenbarung im Reiche des Möglichen zu bleiben hat. Sie selbst geht in keiner der möglichen Seinsgestalten auf, sie ist „überseiend“, an keine einzelne derselben gebunden, von keiner derselben in ihrem Sein abhängig, aber nichtsdestoweniger ist all' ihre That, also alle Wirklichkeit nur Verwirklichung des von der rationalen Philosophie umspannten Gebietes des Möglichen.

Der Schlüssel zum Verständniß der Schelling'schen Lehre von den Principien oder der Potenzenlehre ist daher dieses: daß es sich darin um die Construction der Bedingungen oder Momente des Begriffes der Freiheit handelt, des Was oder des Inhaltes der sie constituirt: eine Construction, die Schelling sowohl in synthetischer Form vorlegt (aufsteigend von einem der Principe zum andern, um sie oder die verschiedenen Gestalten des Seins zum Begriff des Geistes zusammen zu schließen und von da zu dem

der Freiheit überzugehen), als auch in analytischer, herabsteigend von dem „Seienden selbst“ oder der absoluten Freiheit, zu den ihr nothwendig zugehörigen, zur Disposition stehenden verschiedenen möglichen Seinsgestalten.

Aber wie kommt er nun zum Anfang der Philosophie? „Die Indifferenz“ seines früheren Systemes, besonders v. J. 1802 genügt ihm nicht mehr, theils weil Natur und Geist, deren Einheit die Indifferenz sein sollte, nur empirisch aufgenommen waren, theils weil beide in ihr nur erloschen sind als in einem Abgrund, ohne wieder daraus hervorgehen zu können.¹⁾ Wir hätten daran doch nur das „reine Sein“, wenn nicht gar das, in welchem der Geist erlöscht, und nur Natur wäre, der Geist also wenn seiend, zum Produkt der Natur würde. Das reine Sein nun macht die eleatische Schule zum A und O der Philosophie, sie, die in Spinoza gipfelt, sieht darin das lösende Wort. Aber das gegensatzlose reine Sein ist todt und leer, „in ihm ist keine Bewegung und nur Blindheit“; von ihm ist nicht der Anfang zu machen, weil es in seiner Unterschiedslosigkeit nicht Anfang eines Anderen, eines Fortschrittes sein kann. Wiederum Heraklit, Hegels Liebling und in dessen dialectischem Proceß zu hohen Ehren gebracht, sieht den Mittelpunkt philosophischen Erkennens statt in der Starrheit des Seins, in der bloßen Bewegung, in dem ewigen Fluß und Werden; und Hegels Logik, obwohl scheinbar mit dem reinen Sein beginnend, nimmt doch alsbald die Negation, das „Nichts“ zu Hülfe (man sieht freilich nicht, aus was Macht er das thut), um in das starre reine Sein Fluß und Bewegung zu bringen und um bei dem Werden, der Einheit von Sein und Nichts als seiner eigentlichen Grundkategorie anzulangen, die er ebenso gut hätte postuliren, als nur so, wie er thut, begründen können.²⁾ Da nun außerdem das Princip des

¹⁾ Einl. in d. Phil. d. Mythol. S. 372; vgl. Planch a. a. O. S. 90. Die richtig verstandene Identität von Denken und Sein hat für Schelling auch jetzt noch ihre Wahrheit (s. u.), aber er kann sie nicht für den Anfang verwenden, wie denn aus dieser Identität sich nichts deduciren läßt; sondern jetzt ist sie ihm das Letzte und Oberste, die letzte Einheit, welche das einzige Band zwischen dem schlechthin Existirenden (Gott) und zwischen den Potenzen oder der Welt der Begriffe bildet.

²⁾ Das Werden ist freilich ein zusammengesetzter, also nicht zum Anfang

Werdens zwar das Sein in Fluß bringen, aber doch keinen wirklichen Fortschritt erreichen kann, weil das rastlose Werden ohne Aufbewahrung des Früheren im Späteren und ohne festes Ziel nur Alles verflüchtigen und entwerthen muß: so weist Schelling auch das Werden als Anfang zurück, um nicht einen Anfang zu haben, der zu keinem Ziel und Ende kommen kann, vielmehr, erschlichen wie er glücklicherweise ist und willkürlich aufgenommen, nicht aber durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben, nur in einem trostlosen Progressus oder Processus in infinitum, sei es auch in Form eines ewig sich wiederholenden Kreislaufes, endet.

Das Princip des Werdens könnte für sich nicht zu einem festen, bleibenden Sein kommen, auf das es doch abgesehen sein

sich eignender Begriff. Aber Hegel hat es durch die vorangestellten „Kategorien“ des reinen Seins und des Nichts nicht wirklich abgeleitet. Denn das „Nichts“ ist aus dem reinen Sein nur abgeleitet in dem Sinne des „nicht Etwas“, oder als das mit dem „Sein“, nämlich dem ganz unbestimmten völlig Identische. Aber so ist mit dem Nichts nur ein anderer Name, aber nichts Neues gewonnen; es ist damit nur eine Wiederholung des ersten Begriffes gegeben, daher auch der Fortschritt zum Werden aus einem solchen „Nichts“, das mit dem bestimmungslosen Sein identisch, nicht mehr und nicht weniger gelten kann, als der Fortschritt von dem reinen Sein zum Werden unmittelbar gälte. Beides ist gleich unmöglich, da das Werden allerdings ein zusammengesetzter Begriff ist. Hegel behandelt aber unversehens das Sein und Nichts wieder als Verschiedenes da, wo er daraus den Begriff des Werdens ableiten will, ohne sie doch als verschiedene deducirt zu haben. Schellings drei Grundkategorien, wenn wir so sagen dürfen, sind völlig anders geartet. Sie sind ihm drei sich gegenseitig ausschließende, d. h. wirklich verschiedene Größen, aber in ihrer Verschiedenheit so geartet, daß jede gerade durch das ihr Charakteristische die andern beiden fordert. So sind sie die drei mit einander gegebenen, eng mit einander verketteten Momente einer sie zusammenhaltenden, aber auch sie — jede von ihnen — transcendirenden Einheit. Mit welcher von ihnen man beginne, man wird auf die andern mit logischer Nothwendigkeit geführt. Sie bleiben nach ihrem charakteristischen Wesen in ewiger Simultaneität stehen, wenn sie auch in ihrer Form modificabel sind, und ihre normale, rationale Form ist in dem Existirenden ewig geborgen, in Gott, der sie in sich, oder indem er sie ist, in ewiger Harmonie hält, mögen sie auch außer Gott — denn sie sind auch die Principien für das Außergöttliche — in Spannung, Beschränkung und Leiden eingehen. Zu vorstehenden Bemerkungen über den Hegel'schen Anfang vergleiche man die schlagende und scharfe Auseinandersetzung von Wirth in seinem Sendschreiben an Rosenkranz in der Zeitschr. f. Philos. von Fichte, Ulrich, Wirth 1853, S. 261 f.

muß, denn es ist nichts Anderes als blindes, nothwendiges Uebergehen in Anderes, es ist gleichsam nur ein *ἄλλοπρόσαλλος*, die ewige Unruhe. Scheint es ein Sein geworden zu sein, sofort verwandelt sich das Gewordene wieder in ein Anderes, denn die Rastlosigkeit jenes Principes gestattet ihm keine bleibende Stätte oder Dauer. Zwar giebt es auch ein Werden, welches Wachsen ist, indem die früheren Seinsformen in die folgenden mit hinübergenommen, in ihnen „aufgehoben“ werden. Allein von einem Wachsthum kann füglich nur geredet werden, wo es an dem Maße und festen Ziele nicht fehlt, dem das Wachsende sich annähert. Aber das reine Princip des Werdens läßt keine absolute Teleologie zu; denn über Jegliches muß die dialektische Bewegung wieder hinausgehen, damit Leben und „Bewegung“ sei. So ist, können wir anticipirend sagen, das Hegel'sche Werden nur eine verfehlte Auffassung des „Seinkönnens“, des ersten, elementaren Begriffes oder Principes, nämlich in dem Sinn, wornach es nur Seinkönnen ist, wornach es in die Existenz oder den actus übergehen muß. Das Hegel'sche Werden ist das in das Sein so übergehen. *Könnende*, daß es vielmehr in dasselbe übergehen muß. Damit für sich wäre auch zum Voraus entschieden, daß ein Wissen und Weisheit unerreichbar bleibt. Allein es ist kein Recht vorhanden, noch weniger eine Nothwendigkeit, das Seinkönnende (die Potenz oder *δύναμις*), die wir freilich allem wirklichen Sein voraussetzen müssen, in diesem Sinn zu nehmen, als das blinde und nothwendige Werden oder Uebergehen aus der Potenz in den actus: sonst wäre freilich der Weg zu einem wirklichen Wissen des Wahren, Bleibenden abgeschnitten; es bliebe uns nichts Festes als die ruhelose Bewegung selbst, diese Form ohne Inhalt und Werth. Daß aber das „Seinkönnende“ nicht mit dem blinden, nothwendigen Werden des actus aus der potentia darf verwechselt werden, ergiebt sich schon daraus, daß rein begrifflich genommen potentia und actus sich als Gegensatz gegenüberstehen, und die potentia, gerade indem sie actus wird, nicht mehr potentia ist, sondern in ihr Gegentheil umgeschlagen; jene verliere sich selbst in diesem. Soll sie also sie selbst bleiben, so darf sie nicht unmittelbar in den actus übergehen; so muß (um gleich zum Letzten zu greifen) auch ein Princip gegeben sein, das die potentia oder das Seinkönnen von dem Uebergang in das Sein zurückhalten

kann, in letzter Beziehung eine Macht über das Können. Ist also das „Seinkönnen“ für sich stets das Zweideutige und Bewegliche, denn ihm für sich liegt Beides gleich nahe, das Bleiben in sich, in dem reinen Können, und das blinde Uebergehen in den actus des Seins: so kann dagegen, wenn es über diesem „Seinkönnenden“ eine freie Macht giebt, welche einen ewigen und absoluten Zweck setzen kann und setzt, das „Seinkönnen“ fixirt und wie vor dem Selbstverlust (im blinden actus) so vor der ziellosen Bewegung des Werdens bewahrt werden. In der Freiheit sucht Schelling die Macht aufzuzeigen, welche darum das wahre Sein oder das Seiende selbst ist, weil sie weder blos Sein noch blos Werden, weder blos Potenz noch blos Actus ist, sondern in der Art Sein und wahres Sein, daß sie zugleich Princip der Bewegung ist und in der Art Princip der Bewegung, daß sie doch in der Bewegung nicht sich selbst verliert, wie das bei dem bloßen Werden der Fall, sondern in der Bewegung behauptet sie sich selbst als die Macht derselben, bleibt so im Seinkönnen oder in Transcendenz auch im Uebergang zum actus, und in der Selbstbehauptung oder in ihrem reinen Sein ist sie doch auch Princip, lebendige Möglichkeit oder Macht der Bewegung.

Nach diesen Vorbemerkungen, welche — freilich schon Manches anticipirend — vielleicht dazu dienen können, die Wichtigkeit der folgenden dialectischen Erörterungen ins Licht zu stellen und den Schein des Abrupten, Singulären, den sie haben, zu mildern, gehen wir zu seiner Lehre von den Principien oder Potenzen selbst fort.

I.

Wir versuchen Schelling's Lehre von den Principien oder Potenzen sowohl für sich oder von sich aus, wie sie durch Denknöthwendigkeit in der rationalen Philosophie sich ergeben, als von Gott aus zu deduciren.¹⁾ Von ihrer Bedeutung für die Welt sehen wir dabei noch ab, wie denn nach Schelling's eigener Aus-

¹⁾ Vergl. Einleit. in die Philos. der Mythologie, S. 288 f. Philosophie der Offenbarung I., 10. Vorlesung, S. 203 f. Zur Deduction der Potenzen von oben ist zu vergleichen die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, Werke Abth. 2, I., S. 575—589 und ebendasselbst Vorl. 24, endlich Philos. d. Off. II., 337 ff.

sage ¹⁾ diese nicht nicht zu denkenden, sich gegenseitig fordernden Möglichkeiten ihre Denknöthwendigkeit haben, auch abgesehen von der Welt.

Die Weisheit, im Unterschied von der Klugheit, sieht auf das wahre Ende, auf das in letzter Instanz sein Sollende, welches das zuletzt allein bestehende ist und das bleibende Ende („das was sein wird“, was am Ende sich herausstellen wird als das bleibende Resultat.) Aber ohne Erkenntniß des Anfangs giebt es auch keine Erkenntniß des Endes. Zur Weisheit gehört also eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinausgehende Erkenntniß. Für solche Erkenntniß oder Weisheit nun wäre keine Stelle, wenn vorausgesetzt werden dürfte, daß die Bewegung, in welche der Mensch von seinem Anfang an wie leidentlich versetzt ist, eine völlig blinde schon in ihrem Anfang sei und eben daher völlig zwecklos ins Unendliche fortschreite oder ein Ende wieder nur kraft einer blinden Nothwendigkeit erreiche. Denn da bliebe entweder nur ein thörichter Kampf mit dem Schicksal oder kluge Unterwerfung unter seine unerbittliche Bewegung übrig, was Beides nicht den Charakter der Weisheit hätte. Als ein Weiser, d. h. mit freiem Selbstwollen, kann er dieser Bewegung sich nur hingeben, wenn er voraussetzen darf, daß auch in jener Bewegung selbst Weisheit sei. Es giebt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objectiven Gange der Dinge keine ist. Da gäbe es auch nichts Wissenswerthes. Die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, in dem Sein, in der Welt selbst Weisheit sei. Ein mit Weisheit, Voraussicht und also mit Freiheit gesetztes Sein wird vorausgesetzt, wenn nach Weisheit verlangt wird. Aber eben deshalb kann es die Absicht der Philosophie nicht sein, innerhalb des einmal gewordenen zufälligen Seins stehen zu bleiben; sie muß über das Gewordene, Wirkliche hinausgehen, um es zu begreifen.

Hiermit sind wir in den eigentlichen Anfang der Philosophie gestellt. Dieser muß das sein, was vor dem Sein, dem Wirklichen ist. Das was vor dem Sein ist, scheint nun eigentlich

¹⁾ Einl. in d. Phil. d. Mythol. S. 293. In der rationalen Philosophie wissen wir noch gar nicht, daß den Potenzen eine Beziehung zur Wirklichkeit wird.

selbst nichts zu sein im Vergleich mit dem Wirklichen, „hinter“ das wir zu kommen suchen, indem wir über dasselbe hinaus oder hinter dasselbe zurückgehen. Wir können dasselbe zunächst nur bestimmen als das noch nicht Seiende, das aber sein wird, das Zukünftige. Haben wir ein Wissen von dem absolut Zukünftigen, so wird in diesem auch das Wissen von dem Wirklichen eingeschlossen sein.

Von dem vorhandenen, schon bestehenden Sein haben wir an die Quelle alles Seins uns zu versehen. Aber wie ist sie oder ihr Inhalt zu denken? Als das noch nicht Seiende, das aber sein wird, d. h. als das sein Könnende, worunter nicht ein Zufälliges oder Bedingtes zu verstehen ist, sondern Das, welches zureicht, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzuführen. Es ist das unbedingt sein Könnende hier gemeint, welches, um zu leisten was wir brauchen, so zu denken ist, daß es unmittelbar durch sich selbst und ohne etwas Anderes außer sich zu bedürfen in das Sein überzugehen vermag. Das sein Könnende, welches keine andere Vermittelung bedarf, um in das wirkliche Sein zu gelangen, als sich selbst, ist die Potenz oder das Princip des Wollens, wie denn jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, und umgekehrt ein jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können ¹⁾. Dies führt auf den Unterschied zwischen potentia und actus. Der Wille an sich ist die Potenz *κατ' ἐξοχήν*, das Wollen der actus *κατ' ἐξοχήν*. Man redet nun zwar auch von Potenz bei der Pflanze, ihrem Keime. Aber hier ist nicht die Rede von einer solchen bedingten potentia existendi, wie der Pflanzenkeim ist, sondern von dem, was der Wirklichkeit überhaupt die Möglichkeit zu existiren verleiht, von der unbedingten potentia existendi, welche rein durch sich und ohne andere Vermittelung, als sich selbst, a potentia ad actum übergehen kann, welche also Wille ist, ruhender zwar, oder nicht wollender, der aber vom Nichtwollen zum Wollen, eben damit ad actum übergehen kann. Das sein Könnende ist also der unbedingte Wille als ruhender. Das wirkliche Sein dagegen ist ein wie immer näher modificirtes Wollen (ist actus), ist nur wirklich, so lange es sich behauptet gegen Anderes, es von sich ausschließt oder ihm widersteht. Allerdings ist aber das wirkliche Sein ein Wollen

¹⁾ Phil. d. Off. I., 205.

oder actus nur so, daß es einen Unterschied giebt zwischen einem nur natürlichen blinden Willen und zwischen einem freien besonnenen, zwischen einem Wollenden, das nur sich will, also mit sich befriedigt ist, erschöpft im Verlangen nach sich (wie die s. g. todtten Körper), zwischen einem Wollenden, das auch etwas außer sich will (wie die das Licht suchende Pflanze oder das Thier), und zwischen dem Menschen, der etwas über sich will. Wollen ist daher Grundlage aller Natur von der tiefsten bis zu der höchsten Stufe, Nichtwollen (Wille) ist ein ruhendes, Wollen ein entzündetes Feuer. Jenes Seinkönnende, wenn es übergeht zum Sein, ist in diesem Sein nichts Anderes als entzündeter Wille.

II.

Die erste Bestimmung daher für das, was vor dem (wirklichen) Sein ist, oder für das „was sein wird“, d. h. sich als das Seiende selbst, als das Stehenbleibende ergeben wird, ist das unmittelbar Seinkönnende. Aber wenn das, was sein wird, nichts Anderes als das unmittelbar Seinkönnende ist, so ist es das nicht nicht Seinkönnende, eben damit aber statt das Seinkönnende zu sein, ist es nur das nothwendig Seiende. Ist das, was sein wird, nicht mehr, als nur das unmittelbar Seinkönnende, so kann es nicht das frei in das Sein sich Bewegende sein. Geht das, was sein wird, darin auf, das Seinkönnende zu sein, so ist ihm der Uebergang oder die Erhebung in das Sein so natürlich, daß wir eigentlich für nichts auf ein von dem wirklichen Sein Verschiedenes (das Seinkönnende) zu kommen gesucht hätten, indem diese Potenz nicht könnte abgehalten werden, vielmehr unmittelbar immer schon Seiendes und zwar blind Seiendes zu sein. Von einer Erklärung, einem Begreifen des Wirklichen in seiner Weisheit, Vernunft, wäre keine Rede mehr. Der Begriff des Seinkönnenden aber, auf den wir von dem Wirklichen aus kommen mußten, wäre da nicht festzuhalten und nur scheinbar in seiner Nothwendigkeit anerkannt, wenn das, was sein wird, nichts wäre als das Seinkönnende. Damit nämlich das, was sein wird, zur Existenz käme, müßte das Seinkönnende unmittelbar in den actus übergehen und zwar in absoluter Weise. Aber damit würde das Seinkönnende aufhören, potentia zu sein, es wäre gänzlich sein

Gegentheil, nämlich absoluter actus geworden, es hörte im actus auf, noch das Seinkönnende zu sein. Hierbei stehen zu bleiben ist also für die Philosophie unmöglich, wenn sie Streben nach Weisheit bleiben soll und nicht bei dem blinden Sein enden kann, das selbst als Anfang zu schlecht war.

Soll also die Aussicht nicht zum Voraus abgeschnitten sein, das Sein als ein Weises, durch Freiheit und Voraussicht Geseztes zu erkennen, soll das, was sein wird, nicht vielmehr das blind Seiende, das von dem Sein in keiner Art freie, mit dem Seienden gleichsam Geschlagene sein, so muß es darauf ankommen, daß „das, was sein wird“, das Können festhält, gleichsam sein Können nicht verscherzt, weil in demselben Maß als das geschähe, oder als das unmittelbar Seinkönnende in das Sein übergegangen wäre, sich in dasselbe erhoben hätte, es aufgehört hätte, Quelle des Seins zu sein. Das Seinkönnende gerieth in der ihm nothwendigen Bewegung in das Sein „außer sich“, vernichtete, indem es zum absoluten actus würde, sich selbst als Wille oder Ursache, verschlänge seinen eigenen Anfang.

Aber andererseits so nothwendig es ist, daß für das, „was sein wird“, das Seinkönnende als solches festgehalten werde, so nothwendig bleibt es doch dabei, es kann nicht blos diese Bestimmung haben. Denn wenn „das, was sein wird“, schlechterdings nichts ist als das Seinkönnende, so wird ihm, gerade wie gezeigt, nichts übrig sein, als blindlings in das Sein überzugehen, so daß es auch nicht einmal das Seinkönnende bleibt. Mithin erhellt, daß „das, was sein wird“, gerade um die nothwendige Bestimmung zu behaupten, daß es das Seinkönnende sei, mehr sein muß als nur dieses. Nennen wir das, was sein wird, weil es noch außer und über dem Sein (der Wirklichkeit) ist, das Wesen oder das Wesende, so ist jetzt zu sagen: das Wesen kann nicht blos das Seinkönnende sein, sondern muß mehr sein als dieses. Was ist dieses Weitere? Wie kann das Seinkönnende als Seinkönnendes festgehalten, vor dem Uebertritt in das Sein (die Wirklichkeit) bewahrt werden? Wie kann es vermocht werden als potentia pura als reines Können, als Können ohne Sein stehen zu bleiben?

Dem, „was sein wird“, ist es gleichsam natürlich, aus dem Seinkönnen, das es ist, überzugehen in das wirkliche Sein, so-

fern es sonst zwar nicht Nichts, aber auch nicht Sein wäre. Es müßte für das, „was sein wird“, gleichsam versucherisch sein, aus dem Seinkönnen sich in die Wirklichkeit unmittelbar zu erheben, wenn ihm nicht zum Voraus noch ein anderes und gleichsam besseres Sein eignete, das ihm den Ersatz für das nur zufällige Sein böte, das es sich zuzöge, wenn es seine Potenz in den actus entlüde, ebendamit aber seine Potenz, wie wir gesehen haben, verlöre. Vor diesem, ihm den Selbstverlust bringenden Uebergang kann also „das, was sein wird“, in seiner Potenz nur bewahrt und in seiner Urständigkeit nur erhalten werden, wenn es nicht bloß Seinkönnendes ist, sondern in dem Stehenbleiben als Seinkönnendes eben sowohl das rein, das unendlich Seiende ist. Dieses muß actus purus des Seins sein, actus ohne alle Potenz die noch nicht actus wäre, also den actus begrenzte, wie dagegen das Seinkönnende rein potentia ist. „Das, was sein wird“, muß schon an und für sich, d. h. ohne sein Zuthun, ohne einen erst aus der Potenz sich erhebenden actus, das „rein Seiende“ sein.

Aber wie kann nun „das, was sein wird“, für das wir als erstes Attribut oder als erste Bestimmung die des reinen Seinkönnens fanden, zugleich als das „rein Seiende“ bestimmt werden? Um dieses zu verstehen, haben wir zu erwägen, daß das Seinkönnende als solches nicht Nichts ist, sondern nur nicht das actu-Seiende. Es ist nicht außer sich, aber es ist in sich, ja gerade das nur in sich, das nur urständig nicht gegenständlich Seiende, wie ein Wille, der sich noch nicht geäußert hat, der also auch nach außen = 0 und noch Niemand gegenständlich ist. Wir konnten das, was sein wird, als Seinkönnendes das „rein Wesende“ nennen, dem also nun das „rein seiende Sein“ gegenübersteht. Diese beiden Seinsgestalten verhalten sich nun so zu einander und zu dem wirklichen Sein, daß sie beide nicht das wirkliche Sein sind, sondern ihm gegenüber als nichts. Daß das bloß Seinkönnende gegen das wirkliche Sein als nichts ist, erhellt von selbst, aber dasselbe gilt auch von dem rein Seienden gegenüber von dem Wirklichen. Das Wirkliche nämlich ist kein rein Seiendes, denn es ist a potentia ad actum übergegangen, die Potenz ist aber eine Negation oder Grenze für den actus. Immer ist das wirklich Gewordene einst nicht wirklich, sondern Potenz

gewesen, das Sein, das es jetzt hat, hat es einst nicht gehabt; ist also nicht das reine oder positiv Seiende, das keine Negation seiner kennt, weder in der Vergangenheit noch Gegenwart. Mithin ist das aus der Potenz zu actu-Seiendem gewordene Sein (das Wirkliche, von dem die Betrachtung begann) ein ganz Anderes als das rein Seiende und umgekehrt auch das rein Seiende ist nicht das Wirkliche aus Potenz Hervorgegangene, ist ein *ἄλλο γένος* für das Wirkliche, so gut als das Seinkönnende.

Noch deutlicher erhellt, was Schelling unter dem „rein Seienden“ versteht, aus der Beziehung der gefundenen zwei Bestimmungen auf den Willen. Das Seinkönnende ist der wollenkönnende Wille; als der bloß wollenkönnende ist es also als nichts. Das rein Seiende muß also noch mehr dem Nichts gleich sein, weil es der nicht wollenkönnende Wille ist. Das rein Seiende ist = dem völlig Willen- und Begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Sein nicht zu wollen, weil es das von selbst, an und für sich, gleichsam ohne sich selbst Seiende ist. Wäre es erst durch Wollen, so würde es aus Potenz zum actus kommen, wäre also nicht das rein Seiende. Diese zweite Bestimmung dessen, was sein wird, ist von dem wirklichen Sein entfernter als die erste, das Seinkönnende. Dieses ist in der unmittelbaren Opportunität zu dem actualen Sein, darf sich aber diesem Zuge nicht unmittelbar überlassen, sondern muß gegen drohenden Selbstverlust einen Haltpunkt suchen in dem „rein Seienden“, das, wie gesagt, von dem actu-Seienden oder Wirklichen wesentlich verschieden, aber doch nicht ohne Beziehung auf das Wirkliche ist. Ist doch das Interesse für dieses, für das wirkliche Wissen, der Impuls der ganzen Bewegung. Ist nun das dem Sein Nächste das unmittelbar Seinkönnende, so ist das Zweite, das doch auch seine Beziehung zum wirklichen Sein hat, das mittelbar Seinkönnende. Das nur mittelbar Seinkönnende ist es, weil in ihm nicht unmittelbar eine Potenz, ein Können, sondern nur purus actus ist. Um a potentia ad actum übergehen zu können, also wirklich zu werden, müßte es erst in statum potentiae gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz sondern reiner actus ist. Wollte es freilich sich selbst (wie das Seinkönnende das nur in sich Seiende ist), so wäre es auch nicht ohne Uebergang a potentia ad actum, denn was sich

selbst will, geht von sich selbst als bloßer Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als actus. Das rein Wollende also, in welchem dieser Uebergang nicht Statt findet, kann nicht sich wollen, sondern, da es doch wollend ist, nur ein anderes als sich. Das rein Wollende muß ein absolut unselbstisches Wollen sein. Sein Weg geht von ihm selbst hinweg auf ein Anderes. Dieses Andere ist ihm das Seinkönnende, welches seinerseits nichts vor sich hat, das es wollen könnte, denn nichts, weder im Sein noch in der Möglichkeit zum Sein kommt ihm zuvor. Das Seinkönnende kann daher nur sich wollen, wenn es will (verliert aber dann sich selbst s. o.), daher ihm auch bestimmt ist, nicht zu wollen, Seinkönnen oder Potenz zu bleiben. Aber nichts hindert, daß es gewollt werde. Das, „was sein wird“, kann daher als das rein Seiende etwas wollen, ohne sich als sich zu wollen; es kann nämlich sich als das Seinkönnende wollen. Das, was sein wird, will nicht sich als das rein Seiende, sondern sich als das Seinkönnende.

Wenn sonach das, was sein wird, d. h. eben dasselbe, welches das Seinkönnende ist, in einer zweiten Bestimmung jenes absoluten Begriffs oder in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seiende ist, so kommt es jetzt darauf an, die Vereinigung, Verknüpfung (copula) beider Bestimmungen oder die Art der hier behaupteten Identität zu erklären. Die Meinung kann nicht sein, daß „das, was sein wird“, eodem respectu indem es das Seinkönnende ist, auch das rein Seiende sei, sondern diverso respectu oder in einem anderen Anblick. Irgend welche Identität beider ist damit ausgesagt, aber welche? Nicht so ist die Identität gemeint, daß dasselbe Subject (das, was sein wird) zweimal gesetzt wird, jetzt als Seinkönnendes für sich, jetzt als rein Seiendes, eines außerhalb des Andern. Vielmehr diese beiden Bestimmungen sind nicht selbst Substanz, d. h. für sich, außer einem Andern Bestehendes; sondern sie sind beide Bestimmungen einer und derselben Substanz, welche ohne darum zwei zu werden, das Seinkönnende und das rein Seiende ist, d. h. sie sind in substantieller Identität, ihre Einheit ist substantiell, sie sind Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen.

Dieses Eine hört nicht auf Eins zu sein in jener Zweiheit der Bestimmungen. Es ist in seiner Zweiheit das Seinkönnende und

das rein Seiende, also gewissermaßen sein eigener Gegensatz. Diese beiden Bestimmungen schließen sich einander schon insofern nicht aus, als sie beide zu dem künftigen, was wirklich sein wird, sich gleich verhalten. Sie sind nicht ein Etwas, das ein anderes Etwas von sich ausschliesse, oder von ihm ausgeschlossen würde, sondern dem Wirklichen gegenüber sind beide noch nichts.

Noch deutlicher sucht er es so zu machen. Das „Seinkönnende“ ist dem nicht wollenden Willen zu vergleichen, ¹⁾ das „rein Seiende“ dem unendlich gleichsam willenlos Wollenden, dem reinen actus, dem kein Wille als Potenz vorangeht. Beiden ist also gemeinschaftlich, daß sie nicht vom Nichtwollen zum Wollen, von der Potenz zum actus übergehen, da vielmehr das Seinkönnende bloße Potenz, das rein Seiende bloßer actus ist. Die Wirklichkeit empfinden und erkennen wir überall nur da, wo ein Uebergang a potentia ad actum stattfindet. Daher ist das Seinkönnende und das rein Seiende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit und Lauterkeit. Daher sie sich auch nicht ausschließen. Alle Unlauterkeit, alles Getrübte und Gemischte, wie es dem endlichen Sein anhaftet, kommt davon, daß in das, was bloß Potenz sein sollte, actus, oder in das, was bloß actus (purus actus) sein sollte, etwas von Potenz (vom Nicht=actus, vom Nichtsein) gesetzt ist. Da beschränken und trüben sich denn beide. Was ein Seiendes (Wirkliches) ist, ist immer ein aus Potenz und actus, aus Nichtsein und Sein Gemischtes, weder rein Potenz noch rein Actus, sondern beides zugleich, jedes Wirkliche in anderer Weise ²⁾. Daher schließt ein Wirkliches das andere aus. Aber das rein Seinkönnende, die lautere Potenz ist so wenig ein Seiendes als das rein Seiende, der lautere actus. Beide schließen sich also nicht aus.

Ist das Seinkönnende das, was sich zum Sein entzünden, sich in actum erheben kann, das rein Seiende aber, weil es schon actus ist, das sich nicht in actum erheben Könnende, so können beide in derselben Substanz gedacht werden, das bloß

¹⁾ Also nicht dem reinen Wollen, wie Ad. Pland (deutsche Zeitschr. 1857. No. 12. S. 90.) es darstellt.

²⁾ Daher Schelling alles Wirkliche aus einem verschiedenen Mischungsverhältnisse der Potenzen erklärt.

Könnende und das Nichtkönnende. Nennt man ferner nach dem Früheren das Seinkönnende das nur selbstisch sein Könnende (nur sich wollen Könnende), so ist es wiederum wie das Unselbstische (rein Seiende), weil es selbstisch nur sein kann, aber nicht selbstisch ist; es ist in gleicher Unselbstigkeit oder Selbstlosigkeit wie das, was seiner Natur nach nicht selbstisch sein kann (wie das rein Seiende s. o.). Beide schließen sich also nicht aus, ungleich werden beide sich erst, wenn das selbstisch sein Könnende in das wirkliche Sein übergeht; vorher können sie ohne alle Störung und erkennbare Differenz beisammen sein.

Ja sie sind in einander und nicht außer einander: der Gedanke des einen zieht den des anderen nothwendig nach sich. Daß das Seinkönnende sich als Könnendes nur erhalten, es selber nur bleiben kann durch seinen Gegensatz, das Reinseiende, ist bereits (S. 120. 121.) gezeigt. Aber auch das Reinseiende wäre unmittelbar aus sich unvermögend, zur Wirklichkeit (zur Bewegung oder zum Werden) zu kommen, da es vielmehr schon an ihm selbst reiner actus ist. In Bewegung könnte es nur kommen dadurch, daß es theilhaft würde einer Potenz, die noch nicht actus ist, die es sich aber nicht geben kann, sondern die ihm durch das Seinkönnen vermittelt werden muß¹⁾.

¹⁾ Nach Schelling so, daß das Seinkönnen erregt, entzündet, actus wird in schrankenloser Weise, dadurch das zweite Princip, das Reinseiende beschränkt, potentialisirt, welches aber dann sein charakteristisches Wesen nothwendig zur Selbstherstellung reagiren läßt und das erste Princip wieder aus seinen actus in die Potentialität zurückführt, es zur Grundlage macht. Obige Darstellung läßt absichtlich dieses noch auf der Seite. Daß die beiden ersten Principien zusammen gehören, hängt von dieser sehr folgenreichen, aber, wie wir sehen werden, bedenklichen Wendung, hängt von dem Schelling'schen Umsturz der Potenzen und ihrer Spannung nicht ab; sondern umgekehrt die Freiheit, welche ohne die beiden Potenzen nicht gedacht werden könnte, ist für Schelling die Voraussetzung, ohne welche der Umsturz derselben nicht möglich wäre; dieser selbst ist ihm nichts logisch Nothwendiges, gehört also nicht in unsere Betrachtung, sondern ist ein bloßes Factum. Das Factum glaubt er theils zu erkennen in dem theilweise noch nicht bewältigten Chaos; theils aber in dem Vorhandensein der Materie, die ihm erloschener, erstarrter Geist (esprit gelé) ist, und welche er aus Gott — aus welchem er sie meint abweisen zu müssen, anders nicht als durch die Annahme jenes Umsturzes der Potenzen in Gott meint begreifen zu können, welcher hiernach keineswegs ein Factum im gewöhnlichen Sinn ist, sondern eine Schelling eigene Ansichts-

„Das, was sein wird“, ist also Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit; d. h. es ist substantiell nur Eins, ohne darum weniger Zwei zu sein. Das stillste und tiefste Meer ist auch das am meisten sich empören könnende; aber das stille und das sich empören könnende sind nicht zwei Meere, sondern eines und dasselbe. Und der gesundeste Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich; aber der gesunde Mensch und der krank sein könnende sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern einer und der nämliche. Die Ruhe und Stille ist in dem empörten Meere zur Potenz geworden, dauert aber als Potenz fort in ihm und wirkt der Empörung entgegen, bringt sie seiner Zeit wieder zur Stille. So ist auch zwar weder das Seinkönnende als solches das rein Seiende, noch umgekehrt, aber sie sind auch

weise von der Welt und Weltbeschaffenheit ausbrückt. Freilich sagt er Philos. d. Off. 1, 273 f.: Daß erst, indem sich Gott die Möglichkeit eines Anderen (durch den Umsturz bewirkt werden Könnenden) zeige, Erkenntniß in Gott komme, sowie Freiheit gegen sein bloßes Geseztsein; er behauptet, durch die drei Principien wäre zwar in Gott ewig Anfang, Mittel und Ende, aber es wäre für sie nur eine rotatorische Bewegung denkbar, die alle Unterschiede nicht ernst werden ließe, Gott aber die Unseligkeit des ewigen Kreisens in sich, des ewigen Sichdenkens (II, 351. I, 273 f.) brächte, wenn nicht ein Widerstehendes in Gott gesetzt werden könnte, wodurch die Potenzen erst real außer einander kommen können. Er nimmt also an, daß Gott sein Selbstbewußtsein und seine Freiheit nur haben könne, insofern als er sich als die Macht über sich, als Herrn, als die Schöpfermacht wisse, die ein Anderes hervorbringen kann, als er ist. Aber keineswegs sagt er, daß Gott erst durch die wirkliche Welt Erkenntniß gewinne, oder Freiheit, sondern durch das Erschauen der in ihm ruhenden Möglichkeit, eine Welt zu wollen. Auch ohne den Umsturz erblickt sich Gott in der ganzen Vollständigkeit seines Seins, Phil. d. Off. 1, 277.; es genügt ihm hierzu die Möglichkeit, über die Potenzen mit absoluter Freiheit zu verfügen. S. 270. „Erst in dem Vonsichhinwegseinkönnen, sagt er (nicht in dem Vonsichhinwegsein), besteht für Gott wie seine absolute Freiheit, so seine absolute Seligkeit“. II, 351. — Daß Gott wirklich zur Welterschöpfung fortgeht, dafür ist also nicht das Motiv, daß er dadurch frei oder selbstbewußt werde. Er ist beides schon durch jene sich ihm zeigende Möglichkeit, frei über die Potenzen zu verfügen, ein Anderes als er ist, wollen zu können. Unfrei und unselig wäre er, wenn er ewig sich nur in sich bewegen müßte. Hiernach muß es möglich sein, Schellings Potenzenlehre an sich und nach ihrem Verhältniß zu Gott zu betrachten, ohne in die Lehre von ihrem Wesen schon ihre Geschichte und Verwendung für die Schöpfung u. s. w. hereinzuziehen.

nicht zwei verschiedene Subjecte, sondern sie sind Ein Subject. Das Eine ist was das Andere, nämlich dieselbe Substanz.

Wie aber die Identität beider nicht Einerleiheit ist, sondern vermittelt durch die Substanz, die beides zugleich ist, so ist doch auch wieder diese Identität nicht zu denken wie die Verknüpfung oder Einheit, welche stattfindet unter Theilen eines höheren Ganzen. Vielmehr ist der gesunde Mensch der ganze Mensch und der krankseinkönnende nicht minder; und nicht bloß ein Theil des Meeres ist das sich empören könnende, sondern das Ganze. So ist auch das Seinkönnende nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze, und nicht minder das rein Seiende.

III.

Es ist also Eines, welches ganz das Seinkönnende und das rein Seiende ist, und dieses Eine, welches zugleich eine Zweiheit ist, bildet von nun an den weiteren Gegenstand der Betrachtung, die nun hoffen darf, vorwärts zu kommen und nicht mit dem todtten Begriff des Seienden der Eleaten geschlagen zu sein.

Was ist nun der wirkliche Gewinn der erreichten Einheit in der Zweiheit oder Zweiheit in der Einheit? Das Eine, das ganz und völlig ungetheilter Weise rein seinkönnend und rein seiend ist, bekommt sich als Seinkönnendes eben dadurch in seine Gewalt, daß es zugleich das rein Seiende ist. Als bloßes Seinkönnen hätte es sich nicht in seiner Gewalt. Da wäre es nur zweideutig; einerseits das nicht in die Wirklichkeit übergehen dürfende, denn an und für sich ist es nur potentia, würde also aufhören, es selbst zu sein, wenn es actus würde. Andererseits wäre es für sich eben sowohl auch das Gegentheil von sich; denn als nur seinkönnend wäre es das nicht nicht Seinkönnende, das blindlings in das Sein übergeht. Geht es aber über in das wirkliche Sein, so ist es (s. o.) außer dem Können gesetzt, hat also als potentia sich selbst verloren, ist außer aller Grenze und Schranke gesetzt, denn die Grenze oder die Negation des Seins ist eben das Können. Daher wäre das absolut in actus übergegangene Können nichts Anderes, als das Schrankenlose von nichts mehr Gehaltene, das Platonische *ἄπειρον*, hätte also sich nicht in der Gewalt. Nicht minder aber ist auch das bloß Seinkönnende vor dem Sein (in das es übergehen kann) das nicht durch sich selbst Begrenzte,

kann sich nicht in den Schranken des Könnens halten, sondern nur durch ein Anderes, ist also beidemal nur ein *ἀπείρον*, statt sich in der Gewalt zu haben, ist es nur schrankenlos.

Nun aber dadurch, daß das Eine, „das was sein wird“, nicht bloß Seinkönnendes, sondern zugleich das rein Seiende ist, bekommt dieses Eine sich als Seinkönnen in seine Gewalt und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Sein Vorstrebendem. — Das durch sich selbst nicht begrenzte Seinkönnende erhält an dem rein Seienden sein Begrenzendes; nicht so, daß dieses Seiende außer dem Seinkönnenden wäre, oder dieses ein anderes Subject als jenes, sondern beide sind substantiell Eins und es ist also eigentlich jenes Eine und Selbe („das was sein wird“) als Seinkönnendes begrenzt von sich selbst als rein Seiendem und gehalten in den Schranken des Könnens. Damit erhebt sich uns aber jenes Eine unmittelbar zum sich selbst Besitzenden, das sich selbst in seiner Gewalt hat, was es schlechterdings nicht sein könnte, wenn es nicht in sich selbst, in seiner Einfachheit zugleich ein Doppeltes wäre.

Hiermit ist ein großer Unterschied gewonnen nicht bloß von dem Einen, z. B. des Parmenides, in welchem keine Bewegung und nur Blindheit ist, sondern nicht minder auch ein Fortschritt im Unterschied von jenem Princip, das nur eine Nöthigung zum Fortgehen in sich hat und dem endlosen dialectischen Fluß keinen Halt gebieten kann (wie z. B. dem Princip Heraklits oder Hegels, dem Werden). Denn nur wenn das Princip zugleich etwas in sich hat, das dem Fortschritt widerstehen kann, kann es einer nicht bloß nothwendigen, sondern freien Bewegung fähig, ein nicht bloß blindes Princip sein. Als rein Seiendes hat das Eine sich selbst als Seinkönnendes in seiner Gewalt, zu seinem Subjecte oder seiner Grundlage. Indem nun das „Eine“ für sich (als das rein Seiende) sich zur Grundlage macht, macht es sich in seinem Seinkönnen zur Potenz von sich als dem rein Seienden. Das Seinkönnende, welches, wenn es unmittelbar in das Sein überginge, sich selbst verlöre, ist von dieser Nothwendigkeit, unmittelbar für sich transitiv zu sein, dadurch entbunden, daß es zur Potenz oder Möglichkeit eines Anderen genommen wird. Es ist jetzt lauterer Seinkönnendes, weil es

an dem rein Seienden, dem es Subject ist, beruhigt, von seinem ihm Selbstverlust bringenden Streben befreit und in sich gesättigt ist. Indem es in sich mit der Pauerkeit seines bloßen Seinkönnens befriedigt ist, ist ihm das Seinkönnen selbst das Sein, wird es sich selbst gleich gesetzt, in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, da es von Natur das sich selbst Ungleiche, Zweideutige, zu seinem Gegentheil Neigende wäre. Verzichtend auf das äußerlich Sein, ja das nicht-äußerlich Sein (das bloße Können) sich selbst zum Sein nehmend, sich selbst als Nichts (nicht Etwas) empfindend ist es gerade die Magie oder der Zauber, ist es die Potenz, die das unendlich Seiende an sich zieht, in ihm, dem rein Seienden, als in einem Anderen sich selbst besitzt als das unendlich Seiende¹⁾. Gerade aus dem reinen Gegensatz (des rein Seinkönnenden und rein Seienden) folgt die höchste gegenseitige „Annehmlichkeit“. Nur indem das Seinkönnende nichts (nicht selbst etwas Wirkliches) ist, kann ihm das unendlich oder überschwenglich Seiende Etwas werden. Beide sind, wie gezeigt (S. 126.), in gleicher Selbstlosigkeit oder Redigkeit ihrer selbst: das Seinkönnende will sich nicht, weil es überhaupt nicht will, sondern im Nichtwollen stehen bleibt; das rein Seiende, weil es zwar will, aber nicht sich selbst, sondern nur das Seinkönnende will. Jenes ist nicht außer, dieses nicht in sich, jenes nicht Object von sich selbst, dieses nicht Subject, aber eben dieser reine Gegensatz, diese reine Negation von beiden macht unmöglich, daß sie sich ausschließen, läßt sie einander sich suchen.

Zwei Seiende, deren jedes Subject und Object von sich selbst wäre, schlossen sich aus; aber das reine Subject schließt das reine Object und das reine Object schließt das reine Subject nicht aus, und ein und dasselbe („das, was sein wird“) kann beide sein. Das Eine hat sich als das Seinkönnende (Accusativ) zum Subject seiner selbst als des rein Seienden und ebenso hat das Eine nämlich als das Seinkönnende sich selbst als das rein Seiende (Accusativ) zum Object und nur indem das Eine an dem Seinkönnenden seine Voraussetzung hat für sich als das rein Seiende, ist dieses Eine als das rein Seiende über sich

¹⁾ S. 231 f.

selbst gehoben; es ist rein Seiendes oder das unendlich Wollende nur, inwiefern es etwas hat, das es weggehend von sich unendlich wollen kann.

Können wir nun hiebei stehen bleiben, daß ein und dasselbe Wesen uns jetzt von der einen Seite rein Könnendes, von der anderen rein Seiendes ist? Jedes Einzelne von diesen besonders betrachtet ist eine Einseitigkeit; das Seinkönnende schließt das Sein, das rein Seiende schließt das Seinkönnen aus. Nun hat zwar das, „was sein wird oder soll“, als das rein Seiende sich als das Seinkönnende zum Subject: aber dies Verhältniß zeigt gerade, daß in keinem von beiden das wahre Ende gegeben, keines von beiden das ist, „was sein soll“. Denn als das Seinkönnende, das dem rein Seienden Subject ist, ist es abgehalten, selbst objectiv zu sein, ist es ausdrücklich gesetzt als das nicht selbst oder um sein selbst willen Seiende, denn vielmehr nur als Subject des rein Seienden ist es gesetzt. Wiederum aber auch als rein Seiendes ist es nicht das um sein selbst willen Gesezte. Es dient nur, das Erste als Subject in der Subjection zu erhalten. So können wir „das Eine“ weder als Seinkönnendes noch als rein Seiendes ansehen als das, was eigentlich sein soll, als das eigentliche Ziel unseres Wollens. Im Fortgange vom Ersten zum Zweiten wollen wir eigentlich weder das Erste noch das Zweite, sondern schon ein Drittes, „das, was sein wird“ als ein Drittes, nämlich als das, in welchem es das um sein selbstwillen Seiende ist¹⁾. Was kann es nun aber als dieses Dritte sein? Die Einseitigkeit, welche das Seinkönnende und das rein Seiende hat, hebt das Eine eben dadurch in sich auf, daß es ein und dasselbe Wesen ist, das das Eine und das Andere ist. Es ist frei vom einseitigen Sein und vom einseitigen Können dadurch, daß es Beides und nicht bloß Eines von Beiden, und so Keines von Beiden einseitig ist. Es setzt beide voraus, um frei zu sein von beiden; aber so ist diese Mitte, die es ist, frei nur, indem sie auch weder nur das Eine, noch nur das Andere, also ein Drittes ist. Das Sowohl-Als auch ist so die Voraussetzung für das Weder-Noch, das dem von beiden Einseitigkeiten Freien als

¹⁾ S. 234.

Drittem zukommt. Zu dieser negativen Bestimmung des Dritten kommt nun aber die ergänzende positive in folgender Weise hinzu.

Das Seinkönnende für sich ist, wie gezeigt, zweideutig. Es kann, absolut gesprochen, Seinkönnen sein, es kann aber auch in actus übergehen, nur daß es, wenn es Actus ist, aufhört Potenz zu sein, und umgekehrt nicht Actus ist, wenn es Potenz ist; nie aber kann es beides zugleich sein. Das rein Seiende seinerseits ist für sich nicht *natura anceps*, aber es ist nur Actus, schließt die Potenz ganz von sich aus. Das Dritte also, von diesen beiden Einseitigkeiten Freie, kann nur das sein, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht der Actus ausschließt, sondern das im Sein nicht aufhört Potenz zu sein, und um Potenz oder Seinkönnendes zu sein, nicht auf das Sein verzichten muß. So ist das Dritte erst zu bestimmen als das zu sein und nicht zu sein wirklich Freie. Im Wirken oder Wollen hört es nicht auf, als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehen, und hat umgekehrt nicht nöthig, reines Nichtwollen zu sein, um Potenz oder um Wille zu sein. Und nennen wir das Seinkönnende Subject, das rein Seiende Object, so wird das Dritte, das sowohl jenes als dieses, oder unzertrennliches Subject-Object ist, wenn es in's wirkliche Sein übergeht (d. h. in seinem Objectsein) nicht aufhören, Subject zu sein, wie es um Subject zu sein nicht aufgeben muß, Object (d. h. Sein) zu sein. Es ist das sich selbst nicht verlieren Könnende, das „bei sich Bleibende“, kurz „das als solches Seiende Seinkönnende“, und dieses erst ist das, was wir eigentlich wollen können und daher auch schon ursprünglich wollten.

Mit diesen drei Begriffen (mit welchen wir uns übrigens noch immer über dem wirklichen Sein befinden) haben wir aber nicht drei außer einander befindliche Wesen, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das drei Ansichten oder vielmehr, objectiv ausgedrückt, drei Angesichter, drei Antlitzte darbietet; das dritte setzt aber die beiden ersten voraus und läßt sich nicht unmittelbar setzen. Diese drei sind wieder nicht als Theile des Einen zu denken als des Ganzen, denn weder ist das Ganze mehr als jeder dieser Theile, noch schließt das eine Princip das Andere

aus, wie Theile sich ausschließen, sondern Jedes ist das Ganze und keines außer dem Anderen. — Wo aber das stattfindet, da ist der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geist ist der Anfang nicht außer dem Ende und das Ende nicht außer dem Anfang. Er ist überall Anfang und überall Ende. Eine solche Einheit, als wir in dem, „was sein wird“, gesetzt haben, ist nur in einem Geist denkbar, folglich haben wir gewonnen, daß das, was sein wird, Geist ist und zwar so, daß im Geist alles Sein beschlossen ist, oder die Allheit des Seins; denn in jenen drei Principien, in welchen das Eine ist, haben wir alle möglichen Seinsgestalten oder die Allheit des möglichen Seins. Diese ist also geeinigt im Geist, oder der Geist ist zu definiren als die Einheit jener drei Seinsgestalten, des Seinkönnenden, des rein Seienden und des als solches gesetzten Seinkönnenden oder des bei sich Seienden. Doch stehen wir auch so noch bloß im Gebiet des möglichen, wenn gleich nothwendig zu denkenden Seins.

Eine etwas andere Darstellung giebt er in der historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie ¹⁾. Da geht er aus von dem Kantischen „Begriff aller Realität“, „Begriff aller Möglichkeiten“ und fordert eine genaue Bestimmung dieser Möglichkeiten, der verschiedenen möglichen Seinsarten oder Seinsgestalten, natürlich nicht der concreten, sondern eine Ableitung der ursprünglichen Unterschiede im „Begriffe“ des Seins. Eine besondere Art des Seins ist die des Subjects und das erste dem Seienden Mögliche ist, Subject zu sein, denn die Prädikate haben es an sich, ohne sie tragendes Subject gar nicht sein zu können. Alles Andere aber, was zum Subject hinzukommt, ist Prädikat, das zum Sein kommt, wenn das Subject Sein hat. Eine andere Art des Seins ist zweitens die des Objects. Wenn mit der ersten Art das Seiende das bloß Sich Seiende (oder das in sich urständig Seiende) ist, so ist es mit der anderen das außer sich Seiende, gegenständliche.

Das bloße reine Subject des Seins ist nicht „das Seiende“, sondern eben dieses ist das erste „dem Seienden“ Mögliche, Subject zu sein. Mit dem bloßen Subject ist also Vererbung gesetzt (— A): aber Vererbung ist keine unbedingte Verneinung

¹⁾ S. 287 f.

sondern schließt eine Bejahung in sich. Nicht Sein ($\mu\eta$ εἶναι) ist nicht Nichtsein ($\text{o}\delta\kappa$ εἶναι); jenes oder die bloße Beraubung schließt Seinkönnen nicht aus. Keines Können (als dieses mögen wir das bloße Subject bestimmen) ist nicht Nichtsein, sondern das $\text{o}\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\acute{\omicron}\nu$ ist nach Aristoteles das $\mu\eta$ $\acute{\omicron}\nu$. In einem Sinn ist es das Seiende, in einem andern nicht, folglich kann es eigentlich nur das Seiende sein. Es ist ein Moment, das nicht fehlen darf zum vollendeten Sein, aber es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen, was in jedem Sein „das Seiende“ ist. Aber wir können es auch nicht wegwerfen, weil mit ihm, als dem primum cogitabile doch immer wieder anzufangen wäre. Wir müssen es also behalten als Stufe zum vollendet Seienden, zunächst zu dem Seienden, das nicht für sich sein könnte, in welchem nichts vom Subject ist, sondern nur Prädikat, dem aber das Erste das Subject ist. Zu dem ersten Moment, dem Seienden als Subject ($- A$) und dem zweiten ($+ A$) kommt nun aber noch die dritte Seinsgestalt ($\pm A$), die nicht eine Mischung, Concretion aus beiden ersten ist, — denn das könnte nur „ein“ Seiendes, also nicht mehr in diesen Kreis gehörig sein, wo jedes in seiner Art das Seiende, unendlich ist. Sondern dieses Dritte, weil das In sich ihm nicht das Außer sich, das Außer sich nicht das In sich aufhebt, ist das Beisichseiende, sich selbst Besitzende, sein selbst Mächtige, dadurch aber auch sich von jenen beiden Unterscheidende.

Dieses Dritte nun, wenn wir es setzen, hätte ohne alle Frage den höchsten Anspruch selbst „das Seiende“ zu sein. Aber da es, was es ist, nur ist, wenn ihm die beiden ersten (sowohl $- A$ als $+ A$) vorausgesetzt sind, so läßt sich auch von dem Dritten nur sagen, daß es ein Moment, eine der Potenzen „des Seienden“ ist, nicht aber „das Seiende“ selbst. Mit dem Dritten aber ist alle Möglichkeit erschöpft: es ist nun mit Allem, was das Seiende selbst sein konnte, versucht; aber keine einzelne dieser Möglichkeiten hat sich als das Seiende selbst ausgewiesen.

Aber wenn keines für sich, sind vielleicht alle zusammen das Seiende? Sie sind allerdings das Seiende materiell, dem Stoffe nach, aber nicht es selbst. So lange uns jede Potenz für sich war, konnte sie als selbst seiend (als Substanz) gelten, aber dieses Selbstsein ist aufgehoben, wenn sie zusammen „das

Seiende“ darstellen, zur Materie des Seienden, d. h. des Allgemeinen geworden sind: selbst nicht seiend können sie nicht Solches sein oder erzeugen, von dem etwas auszusagen ist, sondern nur Solches, das von Anderem zu sagen ist, d. h. wir haben damit nur Prädikate, Attribute, die für sich nicht einmal können ein Sein haben, sondern die erst Sein gewinnen könnten, indem sie an dem Seienden selbst, diesem Wirklichen wären, das ihnen ebendamit Ursache des Seins würde. An ihnen selbst sind sie sämmtlich nicht das Seiende. Andererseits können wir doch nicht zugeben, daß Nichts „das Seiende“ sei, wir können das Seiende selbst nicht aufgeben. Mithin fordert die Idee oder das schlechthin Allgemeine (die gefundene Allheit der möglichen Seinsgestalten) selbst noch etwas, von dem dieses Allgemeine zu sagen ist, für das es Prädikat sein kann; etwas das nur wirklich, nur das Gegentheil des Allgemeinen, also ein Einzelwesen ist, nicht seiend durch die Idee, obwohl durch die Idee bestimmt. So endet die rationale Philosophie mit dem Postulat der Einzelheit als des Gegentheiles des Allgemeinen; mit dem Postulat der Wirklichkeit der Einzelheit, welche auch dem Allgemeinen, dem Inbegriff der Möglichkeiten oder der Idee (die Entwurf, Figur des Seienden ist, aber nicht das Seiende selbst), Ursache des Seins werden kann ¹⁾).

Wir suchten das, was sein wird, bei welchem des Bleibens ist. Durch die drei Gestalten des Seins, in denen alle Möglichkeit erschöpft ist und welche wie Sprossen eine zur anderen emporführten, stiegen wir auf zu demjenigen, das, wenn es ist, sie alle in sich trägt, dem Geiste. Unser Philosophiren war bisher hypothetisch ²⁾. „Wenn ein Sein ist, so ist ein nothwendiges absolutes Sein, und das ist Geist.“ Des Geistes wirkliches Sein ist nicht etwa durch das Bisherige bewiesen, die betrachteten Principien sind nicht Principien seines Seins, aus denen er resultirte, denn jene Principien sind für sich nicht Wirklichkeiten, sondern bloße Möglichkeiten, und nicht weil sie sind, ist der Geist, aber weil er ist, und so gewiß er ist, sind sie, — daß er ist,

¹⁾ a. a. O. S. 288—292.

²⁾ Es ging von der Empirie, oder von einem hypothetisch gesetzten wirklichen Sein aus, und suchte „hinter das Sein“ zu kommen.

kann nicht bewiesen werden, sondern beweist sich thatsächlich. Ist er aber, so ist er die Wirklichkeit, die jene Principien oder Möglichkeiten nach sich hat. Er ist in ihnen 1) an sich seiender Geist, 2) für sich (den an sich seienden) seiend und 3) bei sich seiend. In ihm sind sie Wirklichkeiten, nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (wie Attribute, die ohne sie tragendes Subject nicht existiren, wohl aber mit ihm). Die drei Principien, außer welchen weiter keine und die ursprünglich nur in einem und demselben sich denken lassen (Ph. d. Off. S. 246.), sind nicht die Principien, durch welche der Geist wirklich ist; er ist überseiend, sie aber sind nur *ἀρχαί* alles gewordenen Seins, das seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, für das zurückzugehen ist auf das Seinkönnende, rein Seiende und bei sich Seiende. Zu dem Geist, der das Seiende selbst ist, verhalten sie sich nicht als Selbstständigkeiten, sondern nur als unselbstständige Bestimmungen oder Attribute. Er ist nicht aus ihnen zusammengesetzt, sondern ihr überzeitliches Prius. Er ist an keine der drei Gestalten gebunden ¹⁾, er ist mehr als jede derselben. Der blos an sich seiende Geist ist nicht der als solcher seiende, der blos gegenständlich (für den an sich seienden seiende Geist) ist nicht blos nicht der Geist als solcher, sondern ist sogar der sich ungleiche, denn er ist der außer sich seiende. Erst der Geist in der dritten Gestalt ist der als solcher seiende Geist. Wiederum aber, da dieser nicht anders kann als Geist sein (nicht kann Nicht-Geist sein), so ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seins gebundene ²⁾ — d. h. auch er ist nicht der absolute Geist; „denn der absolute Geist geht über jede Art des Seins hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als Geist=Sein wieder freie Geist; ihm ist auch das als=Geist=Sein nur wieder eine Art oder Weise des Seins — dies — auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, giebt ihm erst jene absolute, jene transcendente

1) Philos. d. Off. I, S. 256.

2) Hier wird der Geist als solcher auch als eine der Seinsgestalten behandelt; oben S. 133. als die Allheit des Seins, Phil. d. Off. I, 239. Aber eben dieses, daß er die Allheit ist, betrachtet Schelling wieder als eine Beschränkung, als eine einzelne Art des Seins.

überschwengliche Freiheit, deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist¹⁾.

Nicht weil er die drei Gestalten ist, ist der Geist der vollkommene Geist, sondern weil er an sich der vollkommene Geist ist, ist er die drei Gestalten. Er ist nicht außer den dreien als ein Besonderes, neben ihnen Vorhandenes; wie auch keine Gestalt für sich (auch nicht die dritte, höchste) der vollkommene, absolut freie Geist ist, sondern nur sofern sie auch die andere begreift, so daß nur, wenn wir sie in ihrer unauflöslchen Verkettung denken, wir den Geist gedacht haben. Und wiederum denken wir den Geist, so denken wir die drei Gestalten, außer welchen sich keine denken lassen, in deren jeder er ganz ist, von welchen aber keine für sich dem vollkommenen Geiste gleich ist. Er selbst ist die freie Allheit derselben oder des Seins. So ist er der Alleinige, weil nicht bloß Eines, unum quid, sondern lebendige Allheit; aber in dieser Vielheit oder Allheit ist er auch Einheit oder der Alleinige. Hiermit ist er aber nur erst der Einsame, solitarius, ohne Spur eines Anderen außer sich. Der Uebergang zu einem Anderen (der Welt) bahnt sich an durch die Erwägung, daß der absolute Geist nicht frei wäre, wenn er die Nothwendigkeit hätte, nur in sich zu existiren, und wenn er nicht auch die Freiheit hätte, sich außer sich darzustellen.

Bevor wir, auf dieser Höhe des absoluten Geistes, der absoluten Freiheit angelangt, die Darstellung der Schelling'schen Lehre von den Potenzen damit abschließen, daß wir sie nun auch noch

¹⁾ Der absolute Geist ist überseiend, die Macht über die Seinsgestalten, denen gegenüber er nicht in dem Sinne frei ist, als könnte es andere geben, oder als könnte der absolute Geist sich von allen zugleich abwendend, sich außerhalb des Reiches des Möglichen stellen, wohl aber so, daß er an keine einzelne derselben gebunden ist.

von dieser Höhe aus abwärts blickend betrachten, sei nur Eine Bemerkung gestattet. Man wird nicht leugnen können, daß sich Schelling in dieser scharf gedachten und weit fester, als es auf den ersten Anblick scheint, zusammenhängenden Erörterung um den Begriff der Freiheit ein wesentliches Verdienst erworben hat. Er hat ohne Frage weit tiefer gegraben in Beziehung auf ihr formelles Wesen, als das vor ihm geschehen war, z. B. von Hegel, der sie theils nur in einen logischen Proceß verwandelt, theils ihren Begriff unter der Kategorie der Wechselwirkung verbirgt. Freiheit ist in der That nur möglich, wenn eine Hingabe ohne Selbstverlust und eine Selbstbehauptung ohne bloßes Sichwollen denkbar, d. h. wenn es möglich ist, im Aus sich herausgehen in sich zu bleiben, und im Zu- und Beisichsein zugleich ein Anderes in sich hegen und wollen zu können ¹⁾. Gleichwohl wird man auch nicht leugnen können, daß Schelling mit der dargelegten Erörterung zu einem Höchsten oder Absoluten kommt, das über die absolute Willkür noch nicht hinaus ist. Für den absoluten Geist ist es ja schlechthin gleichgültig, welche der Seinsgestalten er wählt oder sich „anzieht.“ Zwar innerhalb der „Möglichkeiten“ (d. h. der drei Seinsgestalten) muß er sich halten; in seiner gleichmäßigen Macht über sie haben sie auch eine gewisse, nie zu erschütternde Einheit und das Princip ihrer ewigen Harmonisirung. Aber er, „der Herr des Seins“, kann sich auch in eine einzelne derselben werfen, ohne darum sich selbst zu verlieren, er bleibt die Macht über alle. Wenn es so für den absoluten Geist schlechthin gleichgültig ist, welche der Seinsgestalten er anziehe, so wird das, was er kraft absoluter Willkür wählt, für ihn selbst zu einem bloßen Zufall oder Spiel und wir kommen damit noch nicht hinaus über die sabellianischen *Πρόσωπα*. Im Interesse der Welt mag es sein, daß Gott so wählt, wie er thut, I, 277, II, 351. Aber Schelling bestimmt Gott nicht innerlich so, daß, was für die Welt nicht gleichgültig ist, ebendamit auch aufhörte, für Gott gleichgültig zu sein. Solchem Spiel kann nur eine in Gott wesentlich begründete Teleologie ein Ende machen. Diese aber führt von dem bloß formellen

¹⁾ Vgl. m. Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes in diesen Jahrb. 1858. S. 622 ff.

Wesen der Freiheit zu dem Inhalt. Der schlechthin gute, ethische Inhalt ist es, in welchem erst die Lehre von dem formellen Wesen der Freiheit wird ihren ergänzenden Abschluß finden können¹⁾. Wäre das schlechthin Höchste ausgesagt mit der absoluten Herrschaft über das Sein, mit dem *summum arbitrium* so wäre es schlechthin und nach absolutem Maßstabe gleichgültig, auf was die göttliche Wahl fällt. Mit andern Worten: die Herrlichkeit Gottes, sofern sie nur als jene absolute Freiheit, die sich von Willkür noch nicht unterscheidet, bestimmt wird, ist eine inhaltsleere, denn es fehlt ihr die Liebe, durch welche in Gott das schlechthin Gute gesetzt ist und zwar als in Gott ewig realisirtes, ferner die Idee der Welt als eines Anderen Gottes, in welchem in Form der Wechselwirkung jenes selbige Gute auch außer Gott eine harmonische, weise geordnete Verwirklichung finden solle —. Nicht als ob Schelling nicht auch hieran streifte²⁾. Aber er kommt auf Anklingendes mehr erst nachträglich bei der Welt. Wäre dagegen seine Gotteslehre selbst hierdurch bestimmt und bereichert, so hätte es der Verschiebung und des Umsturzes der Potenzen, kurz des künstlichen Apparates nicht bedurft, durch welche nun eine wirkliche, gottähnliche gute Welt erreicht werden soll. Weil er Gott nicht als in sich ethisch bestimmt hat, sondern nur als absolut frei auch den drei Seinsgestalten gegenüber, so ist er nicht zu einer natürlichen Verwendung seiner Potenzenlehre gekommen, sondern zu einer gewaltjamen, künstlichen³⁾. Hiermit ist auch gegeben, daß das Ethische, das er zu den Potenzen rechnet, über welche Gott der Herr ist, welche Gott als Prädikate sich anziehen kann, statt dasselbe mit dem Subject zu identificiren und absolut zusammenzuschließen, in seiner Deduction der Potenzen von oben herab sehr verkürzt werden und eine nur prekäre Stellung einnehmen muß. Denn sagen wir: Gott ist die Macht, der Herr

¹⁾ Ebendas. S. 623 ff. 634 ff.

²⁾ Philos. d. Off. I, 277. II, 351. Einl. in d. Philos. der Mythol. 567.

³⁾ Hegel hat, wie ungenügend es auch noch sei, doch die Freiheit (des Menschen) mit dem Ethischen fester zusammenzuschließen vermocht, indem er sie mit der Kategorie der Wechselwirkung verbindet, sofern diese schon auf eine zusammenhängende, vernünftig gegliederte Welt, wenn auch in noch abstracter Art hinweist. Vgl. H. Ritter, d. chr. Philos. 1859. II, 638 ff.

über die Potenzen und schließen wir in diese auch die Wirklichkeit des Ethischen ein, so haben wir, wenn auch unter dem Schein, mit der „absoluten Freiheit“ das schlechthin Höchste von Gott ausgesagt zu haben, doch in Wahrheit die Macht, diese physische und blinde ungeistige Kategorie über das Ethische gesetzt. Doch es ist Zeit, zum Schlusse zu eilen und zu betrachten, wie von dem absoluten (absolut freien) Geist aus Schelling zu den Potenzen herniedersteigt.

Diese Ableitung der Principien findet sich in der Abhandlung von der Quelle der ewigen Wahrheiten, sowie im Anhange zur Philosophie der Offenbarung ¹⁾.

Der von unten aufsteigende Weg läßt eine Potenz nach der anderen hervortreten nach reiner Denk-Nothwendigkeit. Die Principe erscheinen aber in der rationalen Philosophie noch nicht als reale, sondern nur als hypothetische. Wir sind von ihnen in ihrer Einzelheit schließlich auf die Idee der höchsten Einheit, die, wenn sie ist, auch diesen Principien wieder frei gegenüberstehen muß, geführt worden. Da nun aber diese höchste Idee, die wir Idee Gottes nennen können, zwar jene Principe transcendirt und hinter sich läßt, andererseits aber diese Principe nicht minder als jene höchste Idee vernunftnothwendig sind, der rationalen Philosophie eignen, so ist zuerst zu erkennen, wie es möglich sei, daß, wenn jene höchste Idee, Gott, ist, die Potenzen mit gesetzt sind?

Es giebt ewige, d. h. nothwendige, Wahrheiten nicht bloß in der Mathematik oder Logik, sondern auch andere. Ist die höchste Vernunftidee mit Kant als „Inbegriff aller Möglichkeiten“ zu bestimmen, so wird es auch eine Wissenschaft dieser Möglichkeiten geben, sie werden auszumessen und das Reich der Möglichkeiten wird identisch mit dem sein, was nothwendig möglich ist. Diese Möglichkeiten sind auch zugleich die ewigen Wesenheiten oder Ideen im Unterschied von dem Zufälligen, was nur an der Wirklichkeit haften kann.

Die ewigen Wahrheiten können nun ihre Sanction nicht haben vom göttlichen Willen oder Gefallen, denn sonst wären sie zufällige Wahrheiten. Es ist also eine vom göttlichen Willen

¹⁾ Einl. in d. Phil. d. Myth. S. 570. 575 ff. II, 337 — 356.

unabhängige Quelle derselben anzunehmen und dasselbe gilt auch von den Möglichkeiten der Dinge.

Man könnte nun denken, die Quelle der ewigen Wahrheiten und der Möglichkeiten sei zwar nicht in Gottes Willen, aber in Gottes Wesen gegeben. So hat Thomas von Aquin die Möglichkeiten der Dinge (z. B. Pflanzen, Thiere, Menschen) in Gottes Wesen, *essentia* als einer *participabilis* oder *imitabilis* gefunden ¹⁾: allein mit der Fähigkeit des göttlichen Wesens, an sich Theil nehmen oder sich nachahmen zu lassen, ist die Möglichkeit der Dinge noch nicht gegeben; sie als Besonderheiten oder Einzelheiten, welche Theil nehmen können, sind damit noch nicht erklärt. Folglich kann die Möglichkeit der Dinge, die nicht vom göttlichen *liberum arbitrium* abhängt, ebenso wenig auch ihre Erklärung in dem göttlichen Wesen für sich haben.

Daher die Scotisten als Princip für die Möglichkeiten ein von Gott verschiedenes Sein, das *Scotus ens diminutum* nannte, aufstellten. Darunter verstand er (im Unterschied von dem *πρώτος ὢν*, dem Seienden selbst) das, was nur im untergeordneten Sinne das Sein oder Seiende zu nennen ist, was blos Folge oder Mitgesetztes des Seienden selbst ist, das blos Seinkönnende *δυνάμει ὢν* oder *μη ὢν*. Descartes, „den Knoten zerhauend auf seine Weise, nämlich hastig“, sprach das Gegentheil aus: die mathematischen ewigen Wahrheiten seien von Gott festgesetzt und vom göttlichen Willen so abhängig, wie alle anderen Creaturen, also die Möglichkeit der Dinge habe zum göttlichen Willen ganz dasselbe Verhältniß, als die Wirklichkeit. Aber damit wäre den Wissenschaften überhaupt alle ewige Gültigkeit entzogen, es gäbe nichts Weiteres als Erfahrungswahrheiten, nur ein Wissen von Solchem, was Gott nun einmal gewollt hat, aber kein Wissen von in sich Nothwendigem und Ewigem. Man könnte da mit P. Bayle den Schluß ziehen: daß nur so lange es Gott gefällt, zweimal drei sechs sei und daß dieses vielleicht in anderen Regionen des Weltalls und im nächsten Jahre auch für uns aufhörte, wahr zu sein. Von ernsteren Folgen würde die Sache sein, wenn mit einigen Reformirten das *decretum absolutum* auch auf den Unterschied von gut und böse angewendet

¹⁾ Einl. in die Phil. der Mythol. S. 274.

und dieses nicht als ein objectiver, sondern nur durch den göttlichen Willen gesetzter angesehen würde. Bayle dagegen und Leibnitz bestehen darauf, daß es in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und Böses gebe, jedem göttlichen Gebot vorausgehend; Bayle fügt aber bei, auch die Existenz Gottes ist nicht Folge seines Willens; auch seine Allmacht oder Allwissenheit nicht. Sein Wille kann sich also nur erstrecken auf außer ihm Seiendes, nämlich daß es ist, aber nicht darauf, was zum Wesen desselben gehört. So wenig nun Leibnitz die ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen abhängig setzt, der ihm nur die Ursache der Wirklichkeit der Dinge ist, so will er doch nicht ein von Gott überhaupt und in jedem Betracht unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten zugeben. Vielmehr, wie ihm der göttliche Wille Ursache der Wirklichkeit der Dinge ist, so ist ihm der göttliche Verstand die Quelle der Möglichkeit der Dinge, denn er macht die ewigen Wahrheiten wahr, ohne daß der Wille daran Antheil hat. Zwischen ganz Unabhängigsein und zwischen Bestimmtheit durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte, nämlich die Abhängigkeit vom göttlichen Verstande, der vom göttlichen Willen unabhängig ist. So Leibnitz.

Wie verhält sich nun aber näher der Verstand zu den ewigen Wahrheiten? Bestimmt er aus sich, was ewig wahr sein soll, ohne selbst an etwas gebunden zu sein? Aber da hätten wir wieder als Letztes die Willkür. Oder schafft der Verstand diese ewigen Wahrheiten, dieses Reich der Möglichkeiten nicht, findet er sie als schon daseiende vor? Dann muß diesem Verstand etwas von ihm Verschiedenes vorausgesetzt sein, worin sie begründet sind und worin er sie erblickt. Wie sollen wir nun dieses vom göttlichen Verstand Unabhängige, aber ihn Bindende benennen? Als Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen wäre es die Allem zu Grunde liegende allgemeine Vernunft der Dinge, und während wir den Verstand als individuell denken müssen, wie den Willen, wäre diese Vernunft das von allem Individuellen, dem göttlichen Verstand und Willen Unabhängige, Allgemeine. Aber damit würde man, da Gott das Erste sein muß, dazu getrieben, vielmehr zu sagen, daß Gott selbst nichts Anderes ist, als diese ewige allgemeine Vernunft. Für das Individuelle (den persönlichen Gott) bliebe da keine Stelle

mehr, denn unterschiede man noch Gott von dieser allgemeinen Vernunft, so müßte man zwei von einander Unabhängige annehmen, deren keins vom Anderen abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor Allem auf Einheit des Principes dringt. Gäben wir dem Leibnitz diese Auslegung oder Entwicklung, so wären wir mit einem Mal in die verbreitete Denkweise der Gegenwart versetzt, deren wissenschaftlicher Ausdruck das Hegel'sche System ist. Dieses Letztere ist die folgerichtige Ausbildung des von Leibnitz bis Kant herrschenden Rationalismus, der zuerst in Ermangelung eines ihm entsprechenden Systemes sich in populärer Form in der Theologie geltend machte, bis Hegel's System seine Principien consequenter ausführte.

Allein diese Auskunft, welche als einzige und letzte Quelle für Alles die Welt des Allgemeinen oder Nothwendigen angiebt, scheitert daran, daß aus reiner und bloßer Vernunft die Wirklichkeit der Dinge nicht erklärt werden kann, so wenig als umgekehrt der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge erklärt. Es bliebe da nur die Annahme übrig, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, oder daß dieselbe Idee, die erst als das Vollkommenste dargestellt worden, dem keine Dialektik etwas weiter anhaben könne, ohne irgend einen Grund, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage ¹⁾. Sonach ist dieser Weg nicht gangbar.

Rehren wir daher nun zu Leibnitz zurück, so ist allerdings eine vollkommene Abhängigkeit und eine völlige Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vor Gott gleich unmöglich. Aber statt mit Leibnitz so helfen zu wollen, daß zwar die Wirklichkeit in Gottes Willen begründet wird, dagegen die Welt des Möglichen und Nothwendigen in Gottes Verstand, welcher aber durch eine zu Grund liegende allgemeine Vernunft bestimmt sein müßte, die

¹⁾ Man könnte denken, daß auch Schelling solchen Abfall statuiren in seiner Schöpfungslehre. Allein (vgl. Philos. d. Off. I, 89.) da ihm Gott jene überseiende, absolute Freiheit ist, die in jede der Seinsgestalten sich ohne Selbstverlust werfen kann, so meint er mit einer „Suspension“ der actualen Harmonie der Potenzen auszureichen.

ihn von sich abhängig machte, ja die ihm so wenig als dem persönlichen Willen eine Stelle übrig ließe, weil weder das Persönliche aus dem Allgemeinen noch das Allgemeine aus dem Persönlichen abgeleitet wäre: wird es einfacher und natürlicher sein zu sagen, das was den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthält, dem gemäß aber selbst nur die allgemeine Möglichkeit (*potentia universalis*) ist, ist als Möglichkeit (*toto coelo*) von Gott verschieden, von dem alle Lehren übereinstimmend sagen, daß er reine Wirklichkeit, in der nichts von Potenz, ist (*cuius essentia actus est*). So von Gott verschieden ist diese allgemeine Möglichkeit oder *potentia universalis* auch ihrem Wesen nach, oder logisch betrachtet, unabhängig von Gott, der reinen Wirklichkeit.

Diese Unabhängigkeit ist aber eine blos logische. Das reale Verhältniß dagegen ist dieses: jenes alle Möglichkeit begreifende selbst blos Mögliche wird, des Selbstseins an sich unfähig, nur auf die Weise sein können, daß es sich als bloße Materie eines Anderen verhält, das ihm das Sein ist, und gegen das es als das selbst nicht Seiende (nur von einem andern Prädikable) erscheint. Dieses Andere ist das im höchsten Sinn Selbst Seiende, Gott. Gott ist jenes für sich selbst nicht Seiende, des Selbstseins Unfähige, indem er es als sein Prädikat anzieht. Dieses Fürsichselbstnichtseiende ist dadurch, daß es als Materie sich verhält, das, was es sein kann, *ens universale*, in welchem alle Möglichkeiten oder alle Wesen sind.

Mit der „Idee“ für sich ist für die Existenz noch nichts gewonnen. Die Idee schließt nur in sich die gesammte Möglichkeit oder den Inbegriff aller Prädikate ¹⁾. Es greift hier Kant's Lehre vom „Ideal der Vernunft“ bedeutsam ein. Kant unterscheidet scharf die Idee, den Inbegriff aller Möglichkeit, und das Ideal; jene kann nicht für sich sein, sondern ist blos der Stoff aller besonderen Möglichkeit, ist nur von der Art dessen, was nach Aristoteles nie für sich, sondern nur von einem Anderen zu sagen ist (des *ἑλκεύον*), die Idee selbst existirt nicht, es existirt überhaupt nichts Allgemeines für sich. Sollte das Allgemeine

¹⁾ Vgl. Einl. i. d. Phil. der Mythol. Vorl. XII. S. 282. u. f.

(der Inbegriff der Prädikate) sein, so müßte etwas sein, von dem es gesagt würde und dieses Etwas könnte nicht wieder blos Allgemeines, Möglichkeit, sondern müßte Wirklichkeit und könnte daher auch nur Einzelwesen sein. Für Kant ist nun freilich überhaupt gleichgültig, ob der Inbegriff aller Möglichkeiten sei; er kümmert sich überhaupt nicht um die Existenz, sondern nur um Vorstellungen und Begriffe. Aber doch geht schon er von der Idee zum Ideal fort, freilich ohne das Gebiet der Idee zu überschreiten. Der Fortgang ist bei ihm dieser. Die den Inbegriff aller Möglichkeit umfassende Idee stößt von selbst eine Menge von Prädikaten aus, die ein bloßes Nichtsein ausdrücken und behält so nur in sich, was Gedanke eines Seins, einer Realität ist, aber auch Alles dieses, was als zum Sein gehörig kann gedacht werden. Damit aber zieht sich die Idee zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff zusammen, zum Begriff von einem einzelnen Gegenstand oder Individuum; denn nach bekannter Definition ist das Individuum das allseitig bestimmte Ding. So wird die Idee zum Ideal. Ideal ist das allein durch die Idee bestimmte Ding. Dieses enthält so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädikate der Dinge, und zwar nicht wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich. Aber dieser Fortgang von der Idee zum Ideal ist eigentlich doch nach Kant nur unser Werk, bloße Personification, so daß wir zu der Existenz der Idee damit nicht gelangen (Einkl. in d. Phil. d. Mythol. S. 286.). Wir gelangen zu der gedachten Existenz „der Idee“ durch das Ideal, aber nicht weiter. Das allgemeine Wesen, das für sich nicht existiren könnte, kann erst existiren, wenn das absolute Einzelwesen ist, nämlich wenn dieses es ist, wenn Gott die Idee ist; das heißt nicht: nur Idee ist, sondern wenn Gott ihr Ursache des Seins ist, Ursache, daß sie ist. Nicht die Idee ist dem Ideal Ursache des Seins, sondern durch das Ideal (als seiendes) ist die Idee verwirklicht.

So ist zwar Gott auch das allgemeine Wesen, oder das All der Möglichkeit. Fragen wir aber nach dem wie, so ist er seinerseits ewiger Weise vor allem Thun und Wollen, und doch ist nicht er selbst für sich dieses All. Erst durch das Sein seiner giebt er ihm Antheil an dem Sein. „In ihm selbst ist kein

Was, er ist das reine Daß (actus purus), er ist das, *cujus essentia actus est*¹⁾).

Ist nun aber in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines, durch welche Nothwendigkeit geschieht es, daß Gott selbst ohne alles Was dennoch allem Was und dem allgemeinen Wesen Ursache des Seins ist? Er ist nach dem Früheren das ohne seinen Willen Mögliche Allgemeine. So drängt sich Alles in die Spitze der Frage zusammen: Wie kann der, der das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen sein? Er ist dieses nicht vermöge des Willens (s. o.); aber auch nicht vermöge seines Wesens, denn sein Wesen oder er selbst ist die absolute Einzelheit, das Individuellste, Absonderlichste (*τὸ μάλιστα χωριστόν*), woraus nichts Allgemeines folgen kann. Das absolute Einzelwesen kann das Allesbegriffende nur sein in Folge einer über es selbst hinausreichenden Nothwendigkeit. Welcher Nothwendigkeit? Der Nothwendigkeit des Eins-Seins von Denken und Sein, welches das höchste Gesetz ist, die letzte Grenze, worüber man nicht hinaus kann²⁾! Aber das Sein ist das Erste, das Denken erst das Zweite, Folgende.

Was immer ist, muß auch ein Verhältniß zum Begriff haben. Was kein Verhältniß zum Denken hat, das ist auch nicht wahrhaft. — Nun setzen wir: es ist Gott, ja er enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seins. Aber dieses, daß er ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre (etwas freilich nicht in dem Sinn des Etwas — nur ein Einzelnes — Seienden, aber des Alles Seienden), wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zum Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. So ist es also eine höhere Nothwendigkeit, durch welche die absolute Einzelheit, das „Daß“ schlecht hin, damit es Wahrheit und nicht nichts sei, zugleich ein Verhältniß hat zum Denken, zur Welt der Begriffe oder dem Allgemeinen, ja daß die absolute Einzelheit nicht ist, ohne auch das Allgemeine zu sein. Dieser Gegensatz des absolut Einzelnen und des Allgemeinen, identisch mit dem Gegensatz von Sein und Denken ist das letzte, worüber man nicht hinaus

¹⁾ Einl. in d. Phil. d. Myth. S. 586 f.

²⁾ ebendas. S. 587.

kann. Aber daß das Erste in dieser Einheit das Sein ist, das Denken das Zweite, ersieht man daraus: Nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, denn die Phrase „das Allgemeine realisirt sich, indem es sich individualisirt, zum einzelnen Ding zuspitzt“, sagt uns nicht, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht kommen, sich zu realisiren, da es an ihm selbst kein Fürsichseiendes ist. Ganz anders verhält es sich mit dem „Individuellen“, vornehmlich dem, welches es im höchsten Sinne ist. Es hat an dem Sein, das ihm eignet, die Macht, sich zu realisiren, d. h. sich intelligibel zu machen, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens einzutreten, indem es sich generalisirt, d. h. indem es das allgemeine das allesbegreifende Wesen zu sich macht, sich mit ihm bekleidet.

Damit, sagt Schelling, knüpfen wir wieder an Platon an und an Aristoteles, die auch das Sein über das Denken, über den Begriff stellen. Denn wenn Platon im sechsten Buch der Republik von seinem Höchsten, dem *ὑπαρδόν*, sagt, es sei nicht mehr *οὐσία*, Wesen, Was (Begriff), sondern jenseits des Wesens, ihm vorangehend an Würde und Macht, so giebt er hier dem Sein den Vorrang. Dem Aristoteles aber verdankt die Welt vorzüglich die Einsicht, daß nur das Individuelle existirt, daß das Allgemeine nicht Selbst-Seiendes, sondern nur Attribut ist, daß *πρώτως* das zu setzen sei, *οὐ ἢ οὐσία ἐκλογεῖα*, d. h. dasjenige, in welchem an die Stelle des Wesens (der Möglichkeit, des Begriffes) der Actus tritt, das, bei welchem der Actus dem Begriff zuvorkommt. Mithin schließt Schelling's realistische Philosophie sich mit der alten Philosophie wieder zusammen, so zwar, daß er die aus dem Allgemeinen nicht ableitbare Einzelheit näher und schärfer bestimmt. Ihrem absoluten „Daß“ entspricht das absolute „Was“. Beide sind an einander gekettet. Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten, nicht zufälliger, sondern nothwendiger und ewiger Weise, er hat es an sich, diese Indifferenz zu sein, ohne daß er es gewollt hat, ohne sein Zuthun. Aber eben deshalb ist jenes allgemeine Wesen, in Ansehung seiner selbst ein zu ihm Hinzugekommenes obwohl ein Nothwendiges. Er ist es, aber in Beziehung auf sein Wesen, das actus purus, absolute Einzelheit ist, ist er zufällig das Allgemeine, daher ihm das Wesen frei gegen das All-

gemeine bleibt. Es giebt ein Mittleres zwischen dem „Etwas in seinem Wesen sein“ und zwischen dem „Etwas nur rein zufällig sein“. Das ist das: „Etwas nothwendig an sich haben“, „nothwendig die Macht über etwas sein.“ Gott, ursprünglich absolute Einzelheit, ist nothwendig die Macht über allen Stoff, alle Möglichkeit. Er ist Herr des Seins, die Macht über alle Potenzen, über alle in ihm beschlossene Möglichkeit.

Offenbar sucht Schelling in dieser höchst bedeutenden Abhandlung jene absolute Willkür, die ihm als Oberstes bei dem Wegeron unten stehen geblieben war, zu binden und mit dem Sein, dem „Daß“ das „Was“ oder den Begriff fest zusammenzuschließen, wie Subject und Prädikate. „Daß Gott ist, hätte keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre.“ Aber was Gott ist, das soll stets doch nach jener früheren Ausführung in seinen Willen gestellt sein, nicht zwar so, daß nicht Gott in oder an sich stets die Einheit oder Allheit jener Potenzen wäre, wohl aber so, daß rein durch jene absolute Freiheit das Uebergewicht der einen oder anderen jener Potenzen, ihr actuelles Verhältniß bestimmt sei; denn in das Uebergewicht tritt diejenige, welche er „anzuziehen“ erwählt.

So gewiß neben dem unveränderlichen Daß es auch ein bewegliches Was für Gott geben muß (3 B. Gott wird actuell erst Schöpfer dessen, was nicht ewig war), so gewiß muß doch auch ein unveränderliches Was mit dem unveränderlichen Daß ewig zusammengeschlossen sein, nicht als bloße Möglichkeit, sondern als unveränderliche Wirklichkeit des göttlichen Subjectes in sich selber. Namentlich hat Gott nicht bloß actu puro oder primo Existenz, sondern er ist auch actu primo oder puro, der Urgute, was nur möglich, wenn er in sich ewig die Einheit des Ethisch=Freien und des Ethisch=Nothwendigen ist.¹⁾ Ohne diesen ewigen Zusammenschluß besonders des Ethischen mit Gott (so daß auch zu sagen ist: das Urgute ist Gott), bekämen wir zwar vielleicht eine gewisse Beweglichkeit (in oder an Gott), je nachdem Gott über seine Potenzen disponirt, aber keine Teleologie und Weisheit in seiner Bewegung, wie keinen ethisch-motivirten Uebergang zur Schöpfung. Das Oberste in Gott darf nicht

¹⁾ Vgl. die angeführte Abb. Jahrb. f. deutsch. Theol. 1858, S. 623—632.

die bloße Macht, Herrschaft über das Sein das *sumum arbitrium* sein, sonst ist die Existenz der Welt nicht gesichert.

Wenn in der besprochenen Abhandlung der Beweis zu liefern gesucht ist, daß, wenn Gott nicht wäre, auch die ewigen Wahrheiten und Möglichkeiten nicht wären, obwohl die ganze Welt der Begriffe insofern eine relative Selbstständigkeit habe, als sie nicht durch Gottes Willen und Wissen erst gesetzt sind; daß aber doch eine höhere Nothwendigkeit dem Seienden selbst oder Gott mit der Welt des Möglichen, der Begriffe, des Denkens verbinde: so daß, wenn das Seiende selbst ist, auch das Denken das Reich der Begriffe sein muß (mit welchem sich die rationale Philosophie befaßt, die ihre Selbstständigkeit und Nothwendigkeit in sich, als Lehre von den Principien hat, welche aber für sich nur als Reich der nothwendigen Möglichkeiten sind); so scheint in diesem Letzteren bereits etwas zu dem eingelenkt, was wir wollen, nämlich daß Gott, der Freie, wesentlich in sich selbst und primär, nicht erst durch seinen Willen, ethisch bestimmt oder mit dem Urguten, dem Ethisch-Nothwendigen Eins sei.

Doch betrachten wir noch, nachdem wir gesehen, wie Schelling den absolut-freien Gott mit der Welt seiner Potenzen überhaupt zusammenzuschließen sucht, noch näher, wie er die drei Principien selber im Einzelnen abzuleiten sucht¹⁾, natürlich ausgehend davon, wie Gott sich der (religiösen) Erfahrung in metaphysischem Empirismus kund giebt.

Ist das bloß contemplative Leben überschritten, welches zwar „Gott in der Idee“ als Finalursache, aber nicht sein Sein erreicht²⁾, ist dem Standpunkt der bloß rationalen Philosophie der Abschied gegeben kraft der Erkenntniß, daß die Idee noch nicht das wahrhaft Seiende, also daß erst das, was außer der Idee und nicht = Idee ist, das wahrhaft Seiende sei, und daß daher die bloße Vernunftwissenschaft, gerade wenn sie sich selbst erfaßt, an ihrer Selbstverwerfung arbeiten muß, so bemächtigt sich des Ich die letzte Verzweiflung. Denn nun erkennt es erst die Kluft zwischen ihm und Gott, erkennt (nachdem auch in dem praktisch-sittlichen Leben nach dem „Gesetz“ das Heil umsonst

¹⁾ Phil. d. Off. II., 337 f.

²⁾ Einl. in die Philos. der Mythol. Vorl. 24, S. 553 f.

versucht ist) wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das Außer-Gottsein zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch veröhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst Thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seins ist. In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein anderer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzubringen. Denn Person sucht Person. Mittelfst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur die „Idee“ wiederfinden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, — der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Diesen will es nun. Zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben, ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen, aber es kann ihn wollen und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaft zu werden, die, da weder das sittliche Handeln ¹⁾, noch das beschauliche Leben die Klust aufzuheben vermochte, keine verdiente, also auch keine proportionirte wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwengliche sein kann. ²⁾

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist nichts Anderes, als das lautwerdende Bedürfnis der — Religion. Mit diesem endet die vom Ich verfolgte Bahn. Das Ich (das Individuum, nicht die allgemeine praktische Vernunft) ist es, welches sagt: Ich will Gott außer der Idee“; ³⁾ womit, wenn Gottes Offenbarung erfahren ist, die positive Philosophie beginnen kann, und eine Umkehrung in Ver-

¹⁾ Von S. 527 an Vorl. 22 und besonders S. 553 hatte Schelling den Uebergang von dem Leben des Erkennens zum praktisch-sittlichen Leben, aber auch dessen Unseligkeit für sich, im Anschluß an die paulinische Lehre von der Pein des geseglichen Zustandes behandelt.

²⁾ a. a. O. S. 566. 567.

³⁾ S. 568—570.

gleich mit dem Wege der rationalen Philosophie beginnt. Denn jetzt ist die Existenz, das Sein schlechthin das Erste, das Denken, die Idee das Zweite.

Das reine „Daß“, das Ideefreie (*Εν τι*) ist der Anfang der positiven Philosophie, zu welcher jenes Gottwollen nur den Uebergang machte. In Gottes *Εν τι* Sein (oder nicht Idee Sein) besteht sein Unauflösliches, Indissolubles.

Nun kann aber dieses über dem „Seienden“ (dem Stoff oder der Welt des Möglichen, der Idee) Stehende, welches das Sein selbst ist, doch nicht ohne das „Seiende“ (nicht ohne die Welt der Möglichkeiten, die Potenzen deren Einheit die Idee ist) sein. Ohne etwas, woran das Eine sich als existirend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden; daß Gott ist, hätte ja keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre, es gäbe auch keine Wissenschaft desselben. Denn es giebt keine Wissenschaft, wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem *Εν τι* zuerst zu zeigen, wie es doch auch „das Seiende“ ist; und da nun dieses Seiende das posterius dessen ist, was „das Sein selbst“ ist, so ist die Frage: wie können die Potenzen ($- A + A \pm A$) Folge von dem sein, was das Sein selbst (A°) ist? Ist diese Frage gelöst, so ist Gott wieder in seinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seienden, zunächst im Allgemeinen, oder als Herr des Seienden in der Idee, woraus sich die göttliche Idealwelt ergiebt, sodann auch als Herr des Seienden in der Wirklichkeit und Erfahrung, und das führt zu einem Begreifen der Geschichte. ¹⁾

Um nun diesen Uebergang von dem dem Denken zuvorkommenden (unvordenklichen) Sein schlechthin, dem *Εν τι* zu den Potenzen, deren Einheit die Idee ist, zu gewinnen, verfährt er ²⁾ folgendermaßen: Wir werden von dem unvordenklichen Sein, das den Anfang bilden muß, dann hinweg kommen und von ihm aus die Potenzen erreichen, durch welche „das Sein“ allein sich intelligibel macht, wenn sich zeigen läßt, daß das unvordenkliche Sein, das zunächst nur ein schlechthin Thatsächliches, Gegebenes ist, nicht kann schon das bleibende, über allen stehende Princip, nicht

¹⁾ A. a. O. S. 590. 571.

²⁾ Philos. d. Off. II., 337 f.

kann die eigentliche Monas oder das Sein selbst sein, sondern daß es als dieses bloß thatsächlich Gegebene, bloß eine Erscheinungsweise der Monas, eines ihrer Antlitz sein kann, also nur eine der Potenzen, in welcher aber oder durch welche sich Gott, die Monas, als seiend der Erfahrung kund giebt, und welche nach dem oben betrachteten Verhältniß der Potenzen unter sich dann auch die andern fordert.

Das unvordenklich Existirende nun ist zugleich das nothwendig Existirende, es ist nicht erst möglich und dann wirklich, sondern mit dem Sein fängt es an, es ist gleich wirklich ¹⁾, der Actus kommt der Potenz zuvor. Damit scheint nun alles „Seinkönnen“ für dieses nothwendig Existirende abgeschnitten, indem es ja vielmehr absoluter actus ist. So wenig nun dem nothwendig Existirenden ein Seinkönnen, eine potentia vorausgehen kann (denn das wäre eine Verringerung, wenn die Monas überhaupt erst aus der Potenz sich zum actus zu erheben hätte, und vielmehr mit dem Sein (actus) fängt das Nothwendigexistirende an), so wenig hindert etwas, daß eben dieses, welches a priori das Seiende ist, nach der Hand das Seinkönnende sei, ihm also auch die zweite Seinsgestalt zukomme ²⁾. Die Möglichkeit hievon kann a priori erkannt werden, die Wirklichkeit freilich nur a posteriori (dadurch, daß wirklich in der Geschichte etwas durch Gott wird, was einst nicht war, wozu also, ehe es war, das Können in Gott lag). Diese Möglichkeit beweist er so, daß eigentlich die Nothwendigkeit damit erwiesen ist, womit jedoch keineswegs die Erfahrung der Wirklichkeit schon gegeben oder ersetzt ist. Er macht darauf aufmerksam, wie das Reinseiende, in welchem sich die Monas zunächst der Erfahrung darbietet, doch noch nicht die eigentliche Monas selbst, die Monas darin nicht erschöpft sein

¹⁾ Damit ist also diejenige Seinsgestalt ausgedrückt, welche oben S. 120 ff. bei dem Wege von unten nach oben die zweite war, „das Reinseiende“. Auf dem Wege von oben nach unten stellt sie sich zuerst der Betrachtung dar: denn in der Gotteserfahrung werden wir von Gott als dem Sein schlechthin berührt. Daß aber sie bloß als Eine der Seinsgestalten der eigentlichen Monas sich erweise, obwohl die Monas in ihr ist, das wäre nun zu erkennen.

²⁾ Das Seinkönnen nach der Hand, also auf Grund des Seins schlechthin wird nicht eine Verringerung, sondern ein plus in Vergleich mit dem Reinseienden sein.

könne. Denn das Reinsseiende (oder die Monas als das Reinsseiende) hätte noch die Zufälligkeit an sich selber. Zwar ist es das nothwendig Existirende, sofern es aller Möglichkeit zuvorkommt und mit dem Sein anfängt. Aber dieses Sein ist ihm ein Gegebenes; es existirt darin die Monas nur geradezu, blind und ohne Willen, unvermeidlich. Erst wenn die Monas auch das Seinkönnen ist, und nicht bloß gleichsam behaftet mit der Nothwendigkeit des Existirens, wie durch ein Fatum oder eine blinde Naturnothwendigkeit, die der Monas äußerlich und fremd, also zufällig weil nicht durch sie gesetzt ist, gewinnt sie einen Standort, der sie frei macht von solchem bloß nothwendigen, ihr gleichsam sich aufdringenden Existiren, indem er ihr die Macht giebt, sich selbst zu setzen, ebendamit über jene Nothwendigkeit, die für sie Zufälligkeit wäre, hinauszukommen. Aber allerdings muß auch wieder eine Einheit zwischen Beiden, dem Reinsseienden und dem Seinkönnenden sein. Das Seinkönnen muß dasselbe sein, was das reine Sein ist, d. h. die Monas muß Beides sein (s. o. S. 124 ff.). Ist die Monas Beides, dann ist Gott nicht mehr bloß actu oder zufällig das nothwendig Existirende, sondern er ist dieses nothwendig und wesentlich, er ist die *natura necessaria*, auch abgesehen von dem actus des reinen oder unendlichen Seins.¹⁾ So ist uns das unvordenklich Seiende nur die erste Seinsform der Monas oder der *natura necessaria* geworden, während deren zweite das „Andersseinkönnen“ und die dritte dieses ist, daß die *natura necessaria* zwischen Beiden frei als Geist schwebt, weil

¹⁾ Das wendet nun Schelling weiterhin so (was uns hier nicht angeht), daß also Gott ohne Selbstverlust seiner als der *natura necessaria* den actus seines unendlichen Seins auch suspendiren könne, um für die Schöpfung Raum zu machen, und schließt daran, wie mir scheint nicht blündig, seine Lehre vom Umsiurz der Potenzen, der *universio*; durch Gottes Freiheit wird das Andersseinkönnen, das sich Gott zeigt, ergriffen, das Seinkönnen entzündet oder erregt und damit ein Schrankenloses, die Materie erzeugt, welche zwar zunächst das Reinsseiende beschränkt, aber da dieses doch absolute Potenz des reinen Seins bleibt und nothwendig gegen das Schrankenlose reagirt, so bildet sich ein Proceß, dessen Resultat durch viele Stufen hindurch die Schöpfung ist, Produkt des Auseinander- und Zusammenwirkens aller Potenzen. Wir dürfen aber, wie schon bemerkt, seine Potenzenlehre selbst nicht mit der Anwendung, die er von ihr macht, verwechseln, sondern müssen sie vor Allem in ihrer Bedeutung für sich verstehen.

sie gegen das Können sich als Sein und gegen das Sein sich als Können frei verhalten kann. Sie selbst, die *natura necessaria* ist als die unauflöbliche Einheit dieser drei Momente das absolut freie Wesen.

Vermittelt des Seinkönnens wird Gott seines Hinausseinkönnens über das unvordenkliche Sein, wie seines unvordenklichen Seins inne, so daß er sich in der Mitte zwischen Beiden und als ein Drittes, von Beiden Freies sieht. Durch das Seinkönnen frei vom Sein ist dieses Dritte Selbst-Potenz, Selbstkönnen, insofern reines Subject. Durch das Sein frei vom Können ist es insofern gegen das Können Selbst-Sein, Object; also es ist in Einem und Demselben Subject und Object, also überhaupt das unzertrennliche Subject-Object, das unzertrennlich sich selbst Gegenständliche, sich selbst Besitzende, nothwendig bei sich Bleibende, was weder mehr Subject noch Object allein sein kann, was Subject und Object sein muß und also Geist ist. So ist das vollkommen Seiende erst mit dem Dritten gesetzt, welches in Einem und Demselben Subject und Object, das unzertrennliche Subject-Object ist, welches Dritte aber wieder für sich nicht das Absolute und Vollkommene ist, da es nicht für sich allein sein könnte, sondern die beiden anderen voraussetzt.

Das grundlos ewige Sein (das reine unendliche Sein) ist freilich *conditio sine qua non* der Gottheit Gottes. Ewig ist das Sein, in welchem Gott ist, sogar ehe er es denkt. Aber auch Spinoza's Substanz ist ewig, ohne alle Voraussetzung grundlos ewig und doch nicht Gott. Mit dieser Ewigkeit gäbe es keine Wissenschaft; sie ist nur gedacht, indem man von ihr hinweggeht. Erst dadurch, daß Gott sich nicht bloß als ewiges Sein, sondern auch als Seinkönnen hat, ist er frei seinem reinen Sein gegenüber. War er als reines Sein nicht sein selbst mächtig, nicht Herr über das Sein, denn es ist nicht von ihm gesetzt, so ist es jetzt anders: er ist als der absolute Geist schlechthin frei. Frei ist er erstens in Ansehung des ihm sich zeigenden Seinkönnens; nämlich sowohl frei, es nicht zu wollen, denn er ist auch unabhängig davon und ihm voraus, als auch frei es zu wollen, denn auch so bleibt er unvordenkliches Sein, das zwar als *actus* aber nicht in seiner Wurzel aufgehoben werden könnte, als Potenz des unendlichen *actus* stehen bliebe, die mit unwiderstehlicher Macht

sich wiederherstellen kann. Zweitens aber wie gegen das Seinkönnende ist die *natura necessaria* nun auch frei gegen das unvordenkliche Sein selbst, kann von diesem als einem ihm nur gegebenen sich befreien, sich über dieses Existiren erheben. An dem Seinkönnen, als welches Gott sich sieht, hat er erst seinen Standpunkt außer dem Sein, ein *πov* von dem aus es sich bewegen kann, und von dem aus nun das unvordenkliche Sein, das bis jetzt an der Stelle des Subjectes war, ihm gegenständlich wird, oder Object. Erst indem er sich als den Herrn sieht, auch ein von dem seinen verschiedenes Sein hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von sich hinweg, von der Pein, ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich zu denken (Phil. d. Off. II., 352). In diesem von sich Hinwegseinkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit, so seine absolute Seligkeit (S. 351). Die Monas ist also nicht genöthigt, in dem unvordenklichen Sein zu beharren, kann ohne Selbstverlust aus ihm hervortreten und doch das seiner Natur nach Nothwendige bleiben. Diese bleibt auch unabhängig vom wirklichen Existiren ¹⁾; die Monas ist das Ueberexistirende, unabhängig vom actus des Existirens, sicher ihres unendlichen Seins, und daher in der Freiheit auch gegenüber dem Sein oder Nichtsein eines Anderen (einer Welt).

Schelling sucht trotz des unendlichen Seins, das Gott zukommt, für eine Welt dadurch Raum zu schaffen, daß er von diesem unendlichen Sein Gott selbst unterscheidet. Es ist für Gott zufällig und gleichgültig, ob er actu das unendliche Sein ist, sein eigentliches Wesen liegt anderswo, über diesem, und für dieses ist die Existenz einer Welt keine Beschränkung, sie ist vielmehr durch seine Freiheit gesetzt. Es genügt Gott, daß er als der Freie, Ueberseiende die unendliche Potenz des unendlichen, reinen Seins ewig ist und bleibt. Es ist ohne Zweifel im ethischen Interesse, daß er über die physische Kategorie des actu unendlichen Seins uns hinausheben und zeigen will, daß für den Gottesbegriff die absolute Potenz dieses unendlichen Seins (also z. B. des Allesseins) genüge, und daß dieses allein zur absoluten Selbstgewißheit der Monas, ihrer Sicherheit in sich selbst gehöre. Aber dieses „Ueberseiende“, das über den bloß physischen Kate-

¹⁾ d. h. sich als seiend Manifestiren, *ex—sistere*.

gorieen Stehende, wiewohl sie als Potenz in sich Schließende, ist eben nichts Anderes als das Ethische selbst, und es gilt, in diesem so Fuß zu fassen, daß das Ueberseiende nicht als ein Leeres und das Freie nicht als Willkür erscheine. Daß Schelling selbst das vorschwebte, dürfen wir aus der Stelle ¹⁾ schließen, mit der wir abbrechen: „Das unbordenkliche oder ewige Sein mit allen apriorischen Attributen der Gottheit, die nur negativ sind ²⁾, macht noch nicht Gott zu Gott. Erst durch die positiven Attribute, wie die Vorsehung, Weisheit, Güte, ist Gott eigentlich Gott.“

Ueber die Eigenthümlichkeit der sittlichen Tendenz des Protestantismus

im Verhältniß zum Katholicismus. ³⁾

Von Professor Dr. G. Reuter in Greifswalde.

Katholicismus und Protestantismus sind zuoberst religiöse Systeme, in ihrem Gegensatz zu einander gespannt nicht sowohl durch die Differenz des lehrhaften stofflichen Dogma's, als durch die der Stimmung, der Motive des Glaubens selbst. Von diesen zu sprechen soll hier nicht meine Aufgabe sein. Allein indem ich die sittlichen Charactere dieser Confessionen zu zeichnen, von deren Eigenthümlichkeit zu reden unternehme und dabei ausdrücklich das Religiöse als die letzte Scheidelinie anerkenne: so habe ich damit nicht nur das Religiöse als das Fundament des Sittlichen im Großen und Ganzen, sondern auch weiter angenommen, daß jede geschichtliche Religion eine ihr homogene Sittlichkeit habe, die sittlichen Typen der Völker in ihrer Differenz sich verhalten wie die Religionen selbst. Die Zeit ist aber noch nicht fern, wo auch in der Wissenschaft die entgegengesetzte Ansicht herrschte und die Moral als das glückliche neutrale Land gepriesen ward, auf welchem die Ansiedler aus den verschiedenen religiösen Gebieten, dennoch

¹⁾ Bgl. a. a. O. S. 349. 350.

²⁾ Phil. d. Mythol. S. 62 f.

³⁾ Eine zum Geburtsfest seiner Majestät des Königs von Preußen in der Aula der Universität Greifswalde gehaltene Rede, deren Anfang und Schluß hier weggelassen ist.

gleicher Weise gewerthet, sich niederlassen könnten. Ich darf nicht ausführen, wie ethische Theorien dieser Art nur in Folge jener erschütternden Krisen der Einzelnen und ganzer Nationen entstehen, in welchen das, so zu sagen, naturwüchsige Band, welches das fromme Glauben und Leben umschlingt, zerrissen wird. Es ist der Zweifel der Kritik, aus der sie stammen; die Revolution der Idee, die sich darin ankündigt. Die gesunde Frömmigkeit lebt in dem unmittelbaren Bewußtsein der Harmonie beider Mächte. In der That sind auch beide, obwohl in ihrer Existenzweise verschieden, dennoch auf einander angelegt, durch einen sympathetischen Verband verkettet. Allerdings die Sittlichkeit ist nicht die unmittelbare Erscheinung der Religion: diese kann in jener nicht plastisch versichtbart werden. Aber jenes heilige Blut, welches in dem religiösen Organismus rollt, bewegt auch die Pulse des sittlichen Lebens. Nicht bloß die letzten Motive stammen von dort: die ganze Fülle der sittlichen Ideen spiegelt sich so oder anders, je nachdem der Lichtglanz, den das religiöse Bewußtsein mittheilt, heller oder gedämpfter ist. Dennoch bleibt es eben so wahr, daß die Sittlichkeit als relativ selbstständige Potenz sich wissen und ihre eigenthümlichen Kriterien handhaben darf, um die Wahrheit des Religiösen zu ermitteln. Freilich kann es dabei zu jenen Irrungen kommen, deren der Kantianismus zu zeihen ist. Aber dergleichen überführen auch, daß die Verflüchtigung der geoffenbarten Religion zugleich die Verflachung des Sittlichen motivirt. Und nimmer können diese Gefahren davon abschrecken, das Dogma der sittlichen Kritik zu unterziehen. In dessen diese will ich hier keineswegs üben; vielmehr dazu anleiten, gerade das Zusammenklingen des Religiösen und Sittlichen auf confessionellem Gebiete zu belauschen; zeigen, daß das Eigenthümliche der christlichen Sittlichkeit wieder differirt, je nachdem diese die katholische oder protestantische ist. Und auch das soll nur mittelbar geschehen. Allerdings wir folgern aus jenen obigen Sätzen, daß die Verschiedenheit der Stimmung des confessionellen Glaubens in den Typen ihrer Sittlichkeit sich ausdrücke. Aber wir haben nicht sowohl abzuleiten als vielmehr diese als schon gegebenen Größen zu characterisiren, richtiger gesagt, einzelne Züge zu deren Characteristik auszuwählen. Denn jene Aufgabe, im umfassendsten Sinne verstanden, kann nicht in

einer einzelnen Betrachtung, sondern nur in einem wissenschaftlichen System der protestantischen Ethik gelöst werden. Von dieser entlehne ich auch ohne alle Beweisführung den Satz, daß der Einzelne nur sittlich zu handeln vermag im Zusammenhang eines sittlichen Reiches, und daß allein das Christenthum diesem Anspruch Genüge leistet durch seine Verkündigung von der Stiftung des Reiches Gottes. — Indessen fragen wir sofort nach der Art, den Merkmalen seiner Existenz.

Nach der Ansicht des Katholicismus ist dasselbe ausschließlich umfaßt von der, allein erkennbar in der Kirche. Und als solche ist er weit entfernt jene Gemeinschaft gläubiger Seelen zu betrachten, welche der Protestantismus in seinem Bekenntniß feiert. Er sieht sie in erster Linie in jenem großen Systeme sichtbarer Institutionen, welches dessenungeachtet sich als eine göttliche Realität erweist. Es ist aufgebaut aus irdischen Stoffen und doch himmlischer Weihung; festgegliedert, wie jene wunderherrlichen Dome, welche dessen Sinnbilder sind, und doch im Aether der Idee schwebend; es ist der Bau, dessen irdische Elemente mit den Sinnen wahrgenommen werden können, und doch der Spender der ewigen Seligkeit. Obwohl eine Gestalt der Geschichte, deren Lebensbedingung die Bewegung ist, gilt es doch für unbeweglich. Die Spannung der Idee und der Erscheinung ist dahin gelöst: jene hat diesen Leib mit ihrer Gottesmacht also durchgefeuert, daß sie darin durchsichtig geworden. Ich darf nicht darlegen, wie gerade in diesem Fundamental-Artikel das Geheimniß der Macht beschlossen liegt, welche der Katholicismus in seinem Laufe durch die Jahrhunderte entwickelt; nicht veranschaulichen, wie gerade in dieser vom Himmlischen getränkten Sinnlichkeit jener Zauber wirkt, welcher so Vieler Herzen übermannt. Ich habe nur hinzuweisen auf die Folgerungen, welche sich aus dieser Gleichstellung des also gewertheten sichtbaren Kirchenthums und des Reiches Gottes für das sittliche Handeln ergeben.

Ist die empirische Kirche bereits Darstellung der Idee: so ist sie vollendet. Und congruirt sie mit jener andern Größe, so gilt das auch von dieser. Und diese Vollendung des Reiches Gottes wird in der That auf der einen Seite angenommen; ja die glänzendsten Momente, welche die Hierarchie erlebt, sind nur zu begreifen als die Anticipationen dessen, was nach Protestantischer

Ansicht erst das Ende der Tage bringen wird. Aber auf der andern Seite kann doch das Beschränkte, was wenigstens dem Umfange ihrer Herrschaft anhaftet, nicht verläugnet werden. Und damit wäre denn freilich auch das Unvollendete eingestanden. Allein, indem die Anstrengungen des siegreichen Kampfes noch imposanter erscheinen mögen als der Triumph des Sieges, ist jener Widerspruch gewissermaßen auch wieder ausgeglichen. Und in jedem Falle ist es ächt katholisch, zu sagen: wo die Kirche ist, ist das Reich Gottes; wo die Kirche nicht ist, da ist die sündige Welt. Und damit ist das Urtheil über Staat und Familie determinirt: beide bleiben, in ihren Formen doch nicht kirchlich, auf Seiten der letzteren stehen. Gerade diese Antinomie, welche der Katholicismus practisch aufrecht zu erhalten und doch auch zu überwinden sich bemüht, hat sein großes geschichtliches Leben gespannt, ist das Motiv seiner hierarchischen Irrungen, die Quelle seiner sittlichen Eigenthümlichkeiten geworden.

Alles Weltliche soll unterthan werden dem Reiche Gottes, das ist ein Axiom des christlichen Glaubens. In katholischer Umstimmung heißt dasselbe: alles was nicht Kirche ist, soll ihrem Regimente unterthan, in eine kirchliche Institution verwandelt werden. — Das Reich Gottes ist es weiter, welches kommen soll in die Welt nicht in dem Idealismus des Gedankens, nicht in den Gebilden der träumenden Phantasie, sondern in den Thatsachen sich erfüllender Thatsachen, in den Wundern einer zweiten Schöpfung. Ist jenes schon in dem hierarchischen Kirchenthum offenbar, wie sollte dieses sich nicht zu immer umfassenderen Eroberungen begeistern? — Ist das Reich Gottes seiner Natur nach Monarchie; wie sollte in Folge jener Supposition die päpstliche Gewalt nicht ringen die fürstliche zu brechen oder doch also zu lähmen, daß sie eingegliedert werden könne ihrer Universal-Monarchie? — Es ist nicht heuchlerische Verstellung oder böser Wille, wenn Gregor VII. die Erde als das der Kirche verheißene Eigenthum, sich selbst als den Oberlehns Herrn der weltlichen Kronen geberdet: dieser Anspruch ist nur die Consequenz aus den von Anfang an in dem Katholicismus wirksam gewesenen Prämissen. Wenn ferner alles sündlich-Weltliche gerichtet werden soll von dem, welcher den Geist Gottes hat und dieses Geistliche die sichtbare Kirche umschließt: so ist die Ver-

hängung der kirchlichen Censuren durch das päpstliche Regiment nichts anderes als die Ausübung jenes Richteramts. Und wenn der Kampf des Geistes mit dem Fleische, welcher auch in dem Wiedergeborenen noch nachwirkt, in den Conflict der Kirche mit den Weltmächten umgekehrt erscheint: so sind ohne Zweifel die Kreuzzüge das imposanteste jener Beispiele, in welchem derselbe anschaulich wird. Ich weiß es wohl, daß bei deren historischem Verständniß noch Anderes mit in Rechnung zu bringen; aber diese von mir gezogene Parallele darf auch für berechtigt gelten. Ist nicht der letzte Grund des christlichen Glaubens und Hoffens das Kreuz Christi, ist das christliche Leben etwas Anderes als das Nachtragen dieses Kreuzes? — Nach der tief sinnigen Anschauung des Protestantismus ist dasselbe nur zu umspannen durch den Glauben; wenn es uns entzissen ist, nur wieder zu gewinnen durch denselben. Und als die einzige Kämpferin, welche diesen Heilsbesitz vertheidigen kann, die Dulderin, welche die Stigmata des Herrn an ihrem geweihtem Leibe trägt und doch in die Rüstung der Unsterblichkeit gehüllt ist, gilt die Liebe. Der mittelalterliche Katholicismus deutet diese individuellen Kreuzfahrten in die grandiosen Verhältnisse des damaligen Weltalters um. Sie werden zu jenen Heereszügen der streitenden Kirche gegen die Ungläubigen, welche der Christenheit das sinnliche Kreuz genommen haben. Sie macht sich auf mit den materiellen Waffen in der Hand das verlorene wieder zu erobern, — und die Kämpfe jener heiligen Kriegerschaar, die sich mit dem Kreuze bezeichnet, sind sie nicht das in aller Farbenpracht mittelalterlicher Romantik schillernde Gleichnißbild jener Katastrophen, die sich in der Brust des Christen vollziehen? —

Indessen das Gesagte soll nur dazu dienen, die Lösung unserer Aufgabe anzubahnen, die Erkenntniß des Dualismus der katholischen Sittlichkeit vorbereiten. Zu trachten am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit fordert der Herr im Evangelium. Ist das Reich Gottes nichts anderes als die sichtbare Kirche, wie verhängnißvoll ist da die Deutung dieses Spruchs! Allerdings dasselbe ist in diesem Falle nicht ein die Erde überschwebendes; es ist ausgeprägt nur allzu greiflich in den Verhältnissen der gemeinen Wirklichkeit. Aber offenbar ist es durch diejenigen der irdischen Kreise begrenzt, welche das

Leben der Familie und des Staates ausfüllt. Der Christ soll ausschließlich dem Reiche Gottes angehören und doch ist das menschliche Handeln nicht lediglich auf kirchliche Ziele zu richten und darauf zu beschränken. Jeden Moment, welchen er jenen außerkirchlichen Gemeinschaften oder der weltlichen Kunst und Wissenschaft widmet, hat er also nach dem Urtheil des in sich consequenten Katholicismus bei seiner Arbeit für dasselbe verloren und doch ist diese Widmung für so Viele das, was ihr irdisches Leben bedingt. Das sittliche Wirken ist nur ein Wirken für das Reich Gottes und doch ist das, was der Katholicismus für ein Moment des Letztern erachtet, nur jenes charakteristisch kirchliche, welches dem weltlichen sich entgegensetzt. Das ceremonielle Bezeigen, das Beten und sich Bekreuzen, die von der Kirche vorgeschriebenen Uebungen der Andacht gehören der einen Gattung der „guten Werke“ an; die andere bezieht sich auf alles das, was die Erweiterung des Besitzes und der Macht derselben fördert. Und das geschieht insonderlicher Weise. Ist doch das Land, welches ihr eigen ist, sammt dem sinnlichen Hause, darin der Herr verehrt ward; sind doch die Kirchengüter geradezu Territorien des Reiches Gottes; die Klöster die das Weltleben abdämmenden Festungen, in welchen jenes sich heimisch gemacht. In diesen Behausungen sei es als Cleriker, sei es als Mönch leben heißt für das Reich Gottes leben; die Welt und ihre Lust verleugnen heißt in das Kloster gehen. Ich will nicht ausführen, daß das Geschlecht dieser Erwählten, welche ausschließlich sich sittlich weihen können, im Grunde nicht nur ein doppeltes, sondern auch unter sich zwiespältiges ist; nur das möchte ich betonen, daß dasselbe, als Einheit betrachtet, doch nur sich zurückzieht, um sich auszubreiten. Je sicherer es sich im Besitz des Himmlischen fühlt, um so mächtiger muß das Verlangen werden, dasselbe den noch außerhalb der Kirche weilenden Ansiedlern mitzutheilen. Je ausschließlicher es ist, desto umfassender möchte es werden. Ja die Welt in Eine riesige Klosterkirche umzuformen, in der alle in der Priesterweihe die zweite Taufe empfangen, in der Askese und Contemplation die Mittel gewinnen könnten, allein für das Reich Gottes zu arbeiten, das wäre allerdings der einen Seite nach eben das, worin der Katholicismus culminirte. Aber der Moment, wo er das Ziel erreichte, wäre

doch jener verhängnißvolle, wo er zusammenstürzen müßte. Nur so lange Laien genug in der Welt zurückbleiben, durch ihre Werktagarbeit diejenigen zu ernähren, welche in jenen Weihungen den stetigen Sonntag feiern, kann jene bestehen. Das Weltleben, welches sie verpflichten möchte, muß sie doch erhalten, um sich selbst nicht zu verlieren. Dasselbe Element, welches der Asketismus ganz in das feine zu transformiren die Neigung hat, muß bleiben was es ist, — die spannende Federkraft seiner Macht. Wo wäre das imponirende Regiment der Hierarchie, gewänne sie nicht an jenem immerdar den Stoff, den sie zu bewältigen hat? — Aber freilich auch wie könnte sie wirklich die Weltmacht sein, verstände sie nicht die Laien an sich zu fesseln? — Allerdings ihr Leben verläuft außerhalb jener Grenzen, in denen es specifisch kirchlich geheiligt werden kann; aber doch wird es oberflächlich mit Weihwasser besprengt; es kann ihr Stand nicht eigentlich eingegliedert werden jener geweihten Schaar, welche das priesterliche Charisma erhält, aber doch eine Beziehung hergestellt werden. Wenn nicht als die Befreiten, doch als die Knechte können sie arbeiten in Rücksicht auf das Reich Gottes. Sie bauen daran, indem sie Kirchen bauen; sie wirken in ihrer Art für dasselbe: indem sie das Kirchengut erweitern, erweitern sie das Reich Gottes. Jede Stiftung eines Klosters, jede Foundation eines kirchlichen Beneficiums, jegliche Gunst, dem Clerus erwiesen, ist auch ein „gutes Werk.“ Aber doch eben nur secundärer Art. Durch all' dergleichen dienen sie freilich dem Reiche Gottes; aber sie bringen doch nicht ein in dasselbe; sie haben wohl eine Richtung darauf, aber doch nicht die ausschließliche. Das Sittliche soll in Aller Leben, in dem ganzen Leben allgegenwärtig sein. Und doch ist das der Laien in fortwährender Oscillation zwischen dem Reiche der Sittlichkeit und dem Reiche der Welt begriffen. Eine verhältnißmäßig kleine Zahl ist die der Privilegirten; und doch verheißt der Katholicismus Allen die ewige Seligkeit, die Befähigung zum sittlichen Handeln. Was bleibt also demselben, von diesen Widersprüchen gedrückt, anders übrig als die Allheit zu zertrennen in einen weiteren und engeren Kreis und demgemäß das Sittliche selbst zu differenziren? — Um in der Welt die Macht der Herrschaft zu bethätigen, muß er sich derselben anschmiegen; um sie irgendwie zu umspannen,

muß er die Ansprüche herabstimmen, und diese also herabgestimmte Sittlichkeit ist die der katholischen Laien. Und doch gilt diese auch wieder als das Zureichende und Normale, dem gegenüber das Leben der Cleriker und Mönche als ein dasselbe noch Ueberschreitendes erscheint. Der katholische Laie kann das christliche Ethos verwirklichen; der durch das Gelübde Geweihte durch ein hyperbolisches Verhalten über dasselbe noch hinauszuweisen. Die christliche Tugend ist also nicht Eine mehr; sie hat sich in ein Doppelwesen zerpalten.

Der Protestantismus hat sie wieder vereinfacht. Alle jene dualistischen Zerklüftungen sind durch den ihm eigenen sittlichen Monismus gehoben; auch das Weltliche ist geweiht.

Allerdings sein Ursprung ist nicht das Leben dieser Welt: er ist entstanden aus einer Fluctuation in den Herzkammern des innern Menschen, wie sie seit Stiftung des Christenthums nicht vorgekommen. Das ganze Schmerzgefühl, wie es das Innenwerden der ungeheuren Gegensätze der Sünde und der Gnade, der Schuld und der Majestät des Gesetzes bewirkt, war in Luther aufgeregt, als er die Weihen empfing. Gerade ein Kloster der katholischen Kirche ist die Stätte geworden, wo er mit ihr gebrochen. Die Welt, die er als Mönch hatte fliehen wollen, um die Heimath des Himmlischen zu gewinnen, war hier in seinem Busen wieder aufgelebt als die Riesenmacht, mit der er in Verzweiflung rang, und dasselbe mächtige religiöse Verlangen von dieser erlöst zu werden, hat ihn auch losgerissen von der verweltlichten Kirche. Somit ist eine gewisse Verinnerlichung allerdings das Erste, was den Protestantismus bezeichnet. Aber das ist nur die ursprüngliche Sammlung jener geweihten Kräfte gewesen, mit der er die Welt überwinden sollte, indem er sie umspannte. Es ist nur eine unmittelbare Anwendung meiner obigen abstracten Sätze, wenn ich ausdrücklich ausspreche, was ich so eben mit anderen Worten beschrieben, daß erst der Glaube umgeboren werden mußte, wenn die Sittlichkeit des bisherigen christlichen Weltalters eine Metamorphose erleben sollte. Statt eine Synthese beider theoretisch herzustellen, mußte vielmehr die Umstimmung praktisch erlebt werden. Nur dadurch konnte die Erkenntniß sich lichten, daß nicht das Kirchenthum die Stätte sei, wo der Gott der Gnaden thront, sondern das durch den Einigen

Hohenpriester selbst priesterlich gewordene Bewußtsein; daß nicht die kirchliche Institution der unfehlbar sichere Leiter des Pneuma, sondern die Proceß der begnadigten Seele die Mittel seien, dasselbe einzuathmen. Gerade dieses Seelenhafte des protestantischen Selbstglaubens ist das Motiv seiner eigenthümlichen Sittlichkeit geworden. Dieser Glaube ist nur Einer; es ist kein Gegensatz der Empfangenden und der Gebenden; nicht irgend welcher Auctorität gebeugt, fühlen sich alle von dem Fluidum der Gewißheit durchwirkt. Derselbe hat das Wunderbare, daß er, wenn auch übergeleitet, doch der in allen gleich uranfängliche Quellsprung; obwohl in ursprünglichster Concentration der Seele geboren, doch die Schwungkraft einer sittlichen Erneuerung wird, welche selbst die äußerste Peripherie der Persönlichkeit zeichnet. Er ist überschwänglich und doch sich selbst entäußernd, Autokratie von der Theokratie geschaffen, voll des reichsten Besizes und doch investirt — mit dem, was sein eigen ist. Es ist die Gerechtigkeit Christi, die er nicht überliefert durch die Kirche, sondern in unmittelbarer Selbsterfahrung; durch kein Medium gefärbt oder verdunkelt, sondern in dem reinen originalen Glanze mit dem Blicke der Andacht schauet und schauend sich damit tränkt.

Dieser religiöse Vorgang, wie ihn der Protestantismus annimmt, scheint ganz unzweideutig und doch ist seine Beschreibung Vielen noch ein Räthselwort; im höchsten Grade einfach und doch ist er das Wunder, das nur durch persönliches Erleben vergewissert werden kann. Er bezeichnet den Cardinalpunkt, in welchem das Ethos des Protestantismus gipfelt. In Kraft der Wahrheit dieses Dogma's hat er die Gerechtigkeit Christi allen kirchlichen Ordnungen entgegengesetzt, welche beanspruchten, deren Emanationen und die Grenzlinien gegen alles sündige Weltliche zu sein, aber vielmehr inficirt wurden von demselben; er hat Gericht gehalten über alle jene vermeintlichen Hyperbeln des sittlichen Lebens, welche der Katholicismus durch seinen eigenthümlichen Heiligenschein gefärbt. Zerstört ist durch ihn die Illusion von einem gegen das Weltleben abgesperrten und undurchbringlichen, in dem Kirchenthum bereits transparent gewordenen Reiche Gottes, und damit das Dualistische der katholischen Sittlichkeit principiell aufgehoben.

Auch der Protestantismus verkündigt das Reich Gottes, aber er kann es nicht erkennen in jener Hierarchie, welche das Regiment des Himmels versichtbaren will und doch dem Geiste der Erde unterthan geworden ist; auch er betrachtet dasselbe nicht als ein Phänomen der Ideale, sondern als eine Wirklichkeit; aber diese ist ihm eben eine andere als dem Katholicismus. Er bekennt, daß es da ist in der Welt, aber nicht offenbar in irgend einer Form des Gemeinzustandes; daß es mehr und mehr kommen soll in dieselbe, aber nicht durch die Mittel der Institution, sondern durch jene Bewegungen, welche in den Herzen der Menschen verlaufen. Allerdings wirklich ist diese Gemeinschaft; aber sie kann nicht in Einrichtungen erzaubert werden, sondern muß aus Persönlichkeiten erwachsen. Die Stiftung kann nicht beginnen mit Herstellung augenfälliger universeller Ordnungen, sondern mit der Umschaffung individueller Selbstes, und sie kommt principiell nur dadurch zu Stande, daß diese in ihrem religiösen Kerne verwandelt werden. Der rechtfertigende Glaube der Einzelnen ist der pulsirende Punkt, in welchem das Reich Gottes sich sein erstes Dasein giebt, und die Liebe die eigenthümliche Fülle, in der es einmündet in die Welt. Nicht als ob die Individuen, welche also geweiht werden, spröde neben einander ständen; die Kirche ist auch nach der Anschauung des Protestantismus der reale Verband, der sie zusammenhält. Aber Kirche ist demselben weder in erster Linie jenes sichtbare Institut, von den übrigen Gemeinwesen dieser Welt sich abgrenzend, noch deckt sie sich mit dem ganzen Reiche Gottes als vollendetem. Sie schwebt nicht über den Einzelnen, sondern lebt in deren Bewußtsein und wird in dieselben Proceßse hineingezogen, denen dieses unterstellt ist. Gerade die Evolutionen, welche die Gläubigen durchzumachen haben, sind die Bedingungen, unter denen allein die Kirche sich entwickelt. Es ist die Knechtsgestalt der Letztern, welche die Reformation dem glänzenden Bilde des Triumphs entgegenstellt, in welchem der Katholicismus die seinige gemalt. Jene tritt den übrigen Organismen der Weltverhältnisse nicht entgegen, sondern neben diesen auf, sie ist nicht das ausschließliche Gehäule des Reiches Gottes, sondern nur eins derselben; sie gilt neben der Familie und dem Staate als die dritte dieser Formationen. Indem sie sich selbst beschränkt,

hat sie die Grenzen des Reiches Gottes durch die Aufnahme der beiden anderen erweitert.

Es ist bekannt, daß erst durch den Protestantismus der Staat in seiner sittlichen Bedeutung zur Anerkennung gebracht ist. Durch die Umrisse unserer Erörterung muß das ebenso begreiflich sein, als das Andere, daß die katholische Kirche sie leugnen muß. Ist diese consequent, so kann es nur zu jenem Dilemma kommen, welches die Geschichte in so mannigfachen Beispielen veranschaulicht. Entweder es gelingt ihr das Unternehmen, den Staat sich unterthan zu machen: dann ist sie allerdings scheinbar conservativ; aber in der That wird das Eigenthümliche der Natur des Staates verwischt, das Staatliche überhaupt je länger je mehr umgesetzt in das Kirchliche oder vielmehr Kirchenstaatliche. Oder aber derselbe verhält sich ihren Einflüssen gegenüber spröde und befestigt seine Selbstständigkeit: dann stimmt sie sich revolutionär und wird zur Triebkraft einer politischen Agitation. Nur der Protestantismus ist im Stande, den Staat neben sich zu dulden, weil er denselben fordert; die Autorität der Obrigkeit zu ertragen, weil er sie als eine göttliche begreift. Er weiß, daß in dem sündigen Gemeinzuftande das freiheitliche Reich der Sittlichkeit, welches der einen Seite nach die Kirche ist, sich gar nicht aufrecht erhalten kann ohne Hülfe jenes anderen Gemeinwesens, welches mit den Waffen des Zwanges und des Gesetzes das Terrain erst ebnet, auf welchem jenes sich zu erbauen hat. Der Protestantismus kann somit kraft seines Princip's den Staat nicht verdrängen, sondern fördern; nicht beschränken wollen, sondern stärken: er ist das Correlatum seiner Kirche. Familie, Staat und Kirche sind neben den mehr beweglichen Elementen der Kunst und Wissenschaft die festen cardinalen Elemente, an welchen das Reich Gottes seine Cohäsions-Mittel hat; aber sie gelten doch nur als die Verpuppungen, in welche dasselbe eingehüllt bleibt bis an das Ende der Tage. Allerdings es muß sich der Glaube aufrecht erhalten, daß die Processe der Entwicklung, welche dort verlaufen, das Kommen dieses Endes vorbereiten. Aber weder sind die Phasen der Geschichte der Kirche und der Staaten die Momente, in welchen dieses Kommen offenbar würde, noch kann durch ein künstliches Sineinanderwirken der Kirche und des Staates die Einheit des Reiches Gottes als vollendeten hergestellt werden.

Ja selbst der Gedanke ist fern zu halten, daß dessen Realität nichts anderes als das durch die weltgeschichtliche Arbeit der Menschheit zu Stande gebrachte Product, die so zur Reise gebrachte Frucht sein werde. Diese Zuständigkeit der Zukunft ist ohne Zweifel nicht nach den Verhältnissen der empirischen Wirklichkeit zu messen; nur durch einen umbildenden göttlichen Machtact zu ermöglichen. Aber dennoch ist, wie gesagt, die menschliche Entwicklung ein dabei mitwirkender Factor, ja jedes christliche Werk ein auf das Ende abzielendes Moment. Und das ist wahrlich nicht dasjenige, welches der Katholicismus ein gutes nennt. Alles Thun, in welches die vom Glauben durchwirkte Liebe sich ergießt, hat denselben Werth. Das, was der Katholicismus die Welt nennt, ist das Element, in welches der evangelische Christ sich einzutauchen hat, um es zu einem sittlichen zu weihen. Das geistliche und weltliche Leben schließen sich nicht aus: darauf kommt es vielmehr an, in allen Momenten, die dem letztern angehören, auch Acte des ersteren zu vollziehen; durch die Zaubermacht jener pneumatisch gearteten Liebe alles Weltliche, was nicht zugleich das Sündige ist, in ein Geistliches umzustimmen, ohne es zu zerstören. In der Welt zu leben und doch nicht an sie sich zu verlieren; sich ihr hinzugeben und doch sie zu beherrschen; sich in ihr anzusiedeln und doch sich von ihr loszumachen, dazu zu befähigen ist das Geheimniß der protestantischen Sittlichkeit. Sie schwankt nicht in stetem Wechsel der guten Werke und der weltlichen; sie schließt alle als Glieder in dieselbe Kette zusammen. Sie ist nicht blos da anzuerkennen, wo der Handelnde nach außen, wo er zur Förderung kirchlicher Dinge wirkt. Nach protestantischen Grundsätzen hilft er die Welt überwinden, indem er sich selbst überwindet; bauet er am Reiche Gottes, indem er sich selbst erbaut. Seine transitive Thätigkeit ist auch eine reflexive; jede reflexive eine transitive. Er braucht nicht in sinnfälliger Weise dem Herrn Tempel zu errichten, um sich dort einzubürgern. Jedes Werk, das jene Liebe schafft, welche dem Gläubigen einwohnt, ist ein Stein, welcher das Wachsen jenes Baues mehrt. Es ist nicht in jedem Falle erforderlich, daß er dem weltlich irdischen Besitz entsage, um denselben zu verleugnen. Wie viele Klosterbrüder haben das gethan und sind doch besessen geblieben von dem Irdischen!

Es thut nicht Noth, durch den künstlichen Mechanismus der Askese das Fleisch zu kreuzigen. Diese pelagianische Selbstheiligung ist oft genug die thatsächliche Verleugnung des Gefreuzigten, die Culmination des Egoismus gewesen. Es gilt den Herrn im Leben zu bekennen; aber nicht jedes Martyrium, welches der Katholicismus feiert, ist der normale Act jenes Bekennens, noch viel weniger ein überverdienstliches Werk gewesen. Das sinnliche Leben kann man aufgeben, ohne das ewige zu erhalten. Der Protestantismus fordert statt der vielen partiellen Opferungen, in welchen die Selbstsucht, nur scheinbar verwundet, eher ange-reizt wird, als daß sie sich verblutete, vielmehr das Einige Opfer, in dessen Flammen sie sich verzehrt, um in die reine Liebesgluth sich zu verklären. Ein Schmerz für alle Schmerzen; statt der wiederholten Resignationen die einmalige; statt der vielen einzelnen Kämpfe der Askese den einen Todeskampf, denjenigen auf sich zu nehmen, in welchem Christus wie als die Wahrheit, so als das Leben ergriffen wird; ein einziges Mal der Welt abzusterven, um sie für immer zu besitzen, das ist es, was er den Seinigen auferlegt.

Ohne Zweifel wurzelt darin seine Freiheitsmacht. Aber es wird darauf ankommen, dieselbe in dem Eigenthümlichen seiner Sittlichkeit und dieses in derjenigen Perspektive zu betrachten, welche unser Thema von Anfang an gezogen. Der Katholicismus hat in Folge jener Umdeutung, von der wir gesprochen, sein Kirchenthum zu der in irdische Stoffe gekleideten Theophanie gemacht. Indem er der einen seiner Tendenzen nachgegeben, die darauf abzielt, die Welt zu überwinden, dadurch daß er sie erobert, ist er selbst jenes weltförmige Gemeinwesen geworden, demjenigen nur zu ähnlich, welches er kraft seiner Ausbreitung verdrängen will, dem Staate. Schon darin ist es begründet, daß er sich in gesetzlichen Formen auszuprägen hat. Seine kirchlichen Ordnungen gleichen wirklich den Erlassen der bürgerlichen Obrigkeit und gelten nichtsdestoweniger als die Heilsbedingungen. Allerdings ist das Heil schon demjenigen gewiß, welcher durch das Credo dieser Kirche eingegliedert ist. Aber zu meinen, daß es demselben nunmehr ohne irgend welches Zuthun zufließen müsse, wäre doch eine unberechtigte Folgerung aus dem katholischen System. Dasselbe verlangt in der That

weiter ein Handeln als Supplement des ersteren. Freilich ist das sich Beugen vor der Auctorität der Kirche ein passives Verhalten. Aber der Verlust an Autonomie, der darin verwirkt ist, wird reichlich aufgewogen von der Verdienstlichkeit alles dessen, was der um so mächtiger angespannte Werktrieb hervorbringt. Weiter ist das Heil doch auch stetig zu empfangen in den Veranstaltungen, welche die Kirche anweist. Beiderlei Aussagen wären reine Widersprüche, wäre nicht dieses Empfangen bedingt durch ein spontanes Nehmen, dieses gerade jenem Wirken gleichzuachten, welches als eine anspruchsvolle Leistung gilt. Also ist begreiflich, daß der Katholicismus, als confessionelles System selbst ein gesetzliches Institut, auch das sittliche Handeln seiner Glieder zu einem gesetzlichen macht. Wie der Glaube zur Satzung geworden, so ist das christliche Ethos wiederum in gesetzlichem Gehorsam verkehrt. Allein man kann kaum zugeben, daß auch nur die Natur des Letztern dort ganz rein gehalten. Der Gehorsam, wie die alttestamentliche Theokratie denselben erfordert, ist freilich nicht zu leisten ohne Werke: aber das Gesetz ist geistlich, wie der Apostel sagt, und nur zu erfüllen durch die geistliche Stimmung des inneren Menschen. Indessen selbst der edlere kirchliche Katholicismus ist in Gefahr den reinen Werkdienst jenem gleichzuachten. Ich bin weit entfernt denselben für alles das verantwortlich zu machen, was die Theorien der Gesellschaft Jesu erklügelt haben. Aber was in diesen carrikiert ist und in dem Raffinement der Dialektik offenbar geworden, jene Methode, welche die Harmonie der Gesinnung und des Handelns auseinander reißen und doch den Schein verbreiten lehrt sie zu erhalten, ist, selbst als Entartung beurtheilt, aus dessen Anlage zu verstehen. Der eigentliche Nerv des sittlichen Lebens ist doch an jenem Punkte zu suchen, wo das Handeln in dem innern Habitus der Persönlichkeit wurzelt und von dieser Wurzel selbst bewegt wird. Der Jesuitismus hat diesen Verband, unter dem Vorgeben denselben herzustellen, vielmehr zu einem Dualismus auseinander gesprengt. Das Werk ist nicht herausgestaltet aus dem Getriebe des Personlebens: der von diesem künstlich abgesperrte, nur in der Reflexion vorhandene Zweck ist das Motiv. Aber auch der fromme Katholik wird nur allzuleicht verführt das Werk abzubrockeln von den Processen, durch welche es doch erst

zu weißen ist. Wird doch von seiner Kirche selbst das Gewicht eben jener nur abgeschätzt; ist ihr Quantum doch der Preis, um welchen das ewige Leben einzulösen. Und in jedem Falle ist sein Handeln jenes gesetzliche, von der Kirche in gebietenden Forderungen vorgeschriebene, nicht herausgewachsen aus der freien Triebkraft des Personlebens, sondern von ihrer Autorität auferlegt.

Der Protestantismus ist es, welcher in der Verkündigung des Glaubens als des specifischen Organs, durch welches Christus als Befreier vom Gesetz und von der Sünde umfaßt wird, auch der christlichen Sittlichkeit ihren freiheitlichen Charakter zurückgegeben. Er hat das Arcanum erschlossen, welches da zeigt, wie der Einzelne zu einer pneumatisch bewegten Monade werden könne, welche nichtsdestoweniger schöpferisch in ihrer Freiheit sich auswirkt. Es ist der Glaube, welcher allein jene Liebe zu erzeugen vermag, in welcher der unendliche Inhalt, damit er selbst bereichert ist, practisch gewendet und teleologisch gestimmt ist; es ist die Liebe, welche die mächtige Bewegerin der Herzen, der Welt wird. Statt daß die Reizungen, welche zum Handeln necessitiren, dem Protestanten von außen kämen, entstammen sie vielmehr dem wiedergeborenen Selbst. Nicht nach Vorschrift ist das Leben einzurichten; es entwickelt sich aus einem zur Gestaltung drängenden Kerne. Nicht ein Aggregat aneinander zu reihender Werke wird gefordert; vielmehr ein Organismus erschaffen, von der darin fluctuirenden Liebe durchgeistet. Was ist diese anders als die Freiheit in ihrer höchsten Erfüllung? — Nicht mehr gebunden an das todtte Gesetz, hat sie das Leben des Principis desselben in sich wirken lassen; nicht mehr genöthigt zu dem nimmer Erfolg verheißenden Versuche sich anzustrengen die gesetzliche Formel in der Handlung abzubrüden, hat sie die Erfüllung immer schon gefunden; nicht mehr dazu verurtheilt zu fragen, wie in den einzelnen Fällen zu verfahren, giebt sie mit göttlicher Sicherheit die Entscheidung; sie bringt im eigentlichen Sinne aus sich hervor, ohne sich zu erschöpfen. Sie ist größer als alle ihre Werke und doch der steten Befruchtung durch den Glauben bedürftig. Diese Liebe ist die Freiheit, denn sie ist losgewunden von der knechtischen Furcht, welche alles gesetzliche Verhalten begleitet. Sie ist die Freiheit; denn sie fühlt sich gelöst von jener Schwere des Schuldbewußtseins, welches den Frommen des Alten Testaments nieder-

bengt. Sie ist die Freiheit; denn sie ist die unüberwindliche: das Ziel der Welt und ihr eigenes stimmen zusammen.

Da diese specifische Liebe, welche der Protestantismus erst enthüllt hat, ist als die Realität des Sittlich=Guten die Lösung jener immer wiederholten und doch nimmer beantworteten Frage, welche in den Schulen der Moralisten berathen. Was ist das Gute? — Die Einen stellen diese Formel auf, die Anderen jene. Die Einen geben diese Vorschrift, die Anderen eine andere. Gleicherweise aber verheißten sie dem den Besitz desselben, der diese theoretischen Sätze practisch zu machen verstehe. Allein als inhaltslose Schematismen haben sie sich erwiesen, der mannigfachen Deutung fähig; Verirformeln der Verlegenheit sind sie — und müssen sie sein. Denn keinerlei Theorien vermögen das Gute mitzutheilen, das seinem eigenthümlichen Wesen nach an dem practischen Personleben haftet. Da keinerlei Speculation kann dasselbe in seiner concreten Fülle erkennen, so lange es nicht offenbar und wirklich geworden. Das Christenthum allein, wie es die Reformation der Menschheit zurückgegeben, hat in dem Wunder der Liebe den Schattenriß des menschlichen Idealismus zum Leben eines göttlichen Realismus umgesetzt. Und erst aus diesem Leben quillt das Wissen.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dörner und Dr. Ehrenfeldter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Fünfter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1860.

Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testamente,

biblisch-theologisch dargestellt von Prof. Diestel in Bonn.

In meiner Abhandlung über die Heiligkeit Gottes (Jahrb. IV, 1, S. 3—63) habe ich bisweilen auf die Gerechtigkeit Gottes eingehen müssen, jedoch nur auf solchen Punkten, wo dieselben Thatfachen und Erscheinungen auf jene zwei Haupteigenschaften bezogen werden und die Verschiedenheit dieser doppelten Beleuchtung aufzuzeigen war. Die göttliche Zedakah bildet aber gleichsam das zweite Centrum der bestimmter entwickelten alttestamentlichen Gottesvorstellung, und darum wird diese erst verstanden sein, wenn man jene mit wissenschaftlicher Klarheit erfaßt hat. Während die gewöhnliche Anschauung beide Eigenschaften fast identisch setzt, gewahren wir vielmehr im Alten Bunde in mannichfachen Beziehungen eine Art von polarischem Gegensatz. Wie hochwichtig das richtige Verständniß der alttestamentlichen Zedakah, sowohl der göttlichen wie der menschlichen, für den Begriff der neutestamentlichen δικαιοσύνη sei, leuchtet jedem Kundigen von selbst ein.

Bei Behandlung dieser biblischen Fragen entwarf man meistens ein dogmatisches Schema der zu erforschenden Vorstellung und suchte alsdann die biblischen Stellen zusammen, um durch sie jeden Punkt des eignen Gedankenbildes sich belegen und beweisen zu lassen. Ein scharfsinniges Beispiel bietet hiefür u. A. Siegm. Jak. Baumgarten (Evang. Glaubenslehre, I, 379 ff.) und selbst Neuere weichen nicht wesentlich von dieser Methode ab¹⁾. Ein

¹⁾ Wegen dieses Fehlers wird auch die Darstellung unseres Begriffs sowohl bei v. Coelln als auch bei Lutz sehr ungenügend; sie führen z. B.

solcher Anfang verfehlt schon die Frage, vollends die Antwort; er entnimmt die Hauptvorstellung dem dogmatisirenden Nachdenken, nicht dem religionsgeschichtlichen Objecte. Es ist hohe Zeit, auch auf diesen feineren Gebieten mit ganzem Ernst die volle Strenge der historischen Methode in Anwendung zu bringen; sonst verwerthet man die Frucht, ehe sie geerntet ist. Wie es uns in der früheren Abhandlung nicht darauf ankam, etwaige mitgebrachte Begriffe von Heiligkeit im A. T. aufzuweisen, vielmehr nur den eigentlichen Sinn von kadosch, kedesch u. s. w. in ihrer ganzen Weite und Eigenthümlichkeit zu eruiren, so haben wir es auch zunächst nur mit den Vorstellungen Zedek, Zedakah, zaddik u. ä. zu thun.

I.

Die Ethymologie von צדק bietet zwar keinen sichern Ausgangspunkt, indeß tritt die ursprüngliche Bedeutung doch etwas deutlicher hervor als bei קדש. Die meisten dieser Wörter verloren bei ihrem Uebergange in höhere Vorstellungsgebiete und bei ihrem häufigen Gebrauche den sinnlichen Typus ihres Ursprungs. Bei צדק lag deutlich der Sinn des Geraden, Rechten, Richtigen zu Grunde; das ergibt sich schon aus der synonymen Verbindung mit ישר und den Gegensätzen, die das Gewundene, Krumme, Ungerade ausdrücken, עקש, ער, עור, עקש. Diese Geradheit scheint sich aber ursprünglich nicht auf bloße Dinge und Sachen bezogen zu haben, sondern ausschließlich auf die Bewegung, auf Lauf und Weg und Wandel. In den Dialekten herrscht die übertragene Bedeutung verax fuit, promissis stetit vor; allein nach Damus wird صدق in conj. II. auch von dem geraden Laufe des Wildes gebraucht, den das Thier trotz Angriffen und Verfolgung einhält. Für die Geradheit des Weges zeugen auch sehr deutlich die hebräischen Ausdrücke צדקוּת Psalm 23, 3 und הִלֵּךְ צִדְקָה Jesaj. 33, 15. Auch Levit. 19, 36, wo von der Richtigkeit von Maß und Gewicht die Rede ist, liegt die Vorstellung von den sich hebenden und senkenden Waagschalen zu Grunde, durch deren Bewegung die horizontale Geradheit erstrebt

für ihre wichtigsten Definitionen fast nur solche Belegstellen an, in denen von einer Zedakah Gottes nicht die Rede ist, ja nicht sein konnte.

werden soll¹⁾. — Schon hier erkennen wir, daß eine Uebertragung dieses Grundsinnes auf das höhere sittliche Gebiet die Persönlichkeit nicht in ihrer Ruhe, sondern in ihrer sittlichen Entfaltung, in ihrer Thätigkeit erfassen werde. Bleibt diese Gradheit innerhalb der rein geistigen Sphäre, so muß sie auf die Willensenergie gehen, die sich ein Ziel, einen Zweck setzt; tritt sie in die Erscheinung, so muß sie ein träges oder unstetes Handeln meiden und wird sich nicht nur als richtiges, sondern auch als richtendes (*dirigens et iudicans*) Thun erweisen. Immerhin wird aber die geistige Geradheit und Richtigkeit im Sinnen, Wollen, Handeln die dominirende Grundidee bleiben, welche in allen genaueren Ausprägungen und Anwendungen den unverrücklichen Kern bildet.

Der Aussage, daß Jehovah יצחק sei, begegnen wir fast niemals in den Anfängen der israelitischen Geschichte, weder im patriarchalischen Zeitalter noch im gesetzlichen Theile des Pentateuch. Während im Mosesismus die Idee der Heiligkeit herrscht, tritt die der Gerechtigkeit völlig zurück, wenigstens als Zedakah. Denn Aeußerungen der richterlichen Thätigkeit Gottes finden wir freilich in reichlicher Fülle und großartiger Ausprägung; aber sie gehören in den theokratischen Geschichtspragmatismus und können erst unter diesem Gesichtspunkte erwogen werden. Daß in solchen Darstellungen göttlichen Gerichtes von der göttlichen Zedakah verhältnißmäßig so wenig die Rede ist, wird uns als ein sehr charakteristischer Fingerzeig gelten, um ihre Erweisung in den Organismus göttlichen Handelns richtig einzureihen. Vorab erkennen wir in diesem merkwürdigen Mangel die Irrigkeit der Meinung, nach welcher die Gerechtigkeit Gottes im Alten Bunde theils eine gesetzgebende, theils eine vergeltende sei. Denn so oft auch Jehovah im Pentateuch als Gesetzgeber eingeführt wird, nirgends erscheint er ausdrücklich als der Gerechte. Ja, man kann sagen,

¹⁾ Näheres s. in Gesen. thesaur. s. v. יצחק. Alb. Schultens (*de defectibus hodiernis ling. Hebr.* §. 214 seqq.) stellt als Grundbedeutung das Starre, Harte, Gerade auf, rigor, rigidus; doch kann er die ursprüngliche Anwendung auf Sachen nicht nachweisen. Er vertheidigt seine Herleitung gegen Driesen in den *Origines Hebraeae* (Lugd. Batav. 1738), II, p. 183—192. Doch hebt er hier mehr die Vorstellung des *recti rigidique tenoris* hervor, also auch einlenkend in den Begriff der geraden Bewegung.

eher in allen andern Eigenschaften als in dieser. Mose empfängt nämlich nicht nur eine Theophanie, sondern auch eine höhere Offenbarung über Jehovah's Wesen in Worten, Exod. 34, 5. 6; allein hier tritt die Gnade und Langmuth Gottes auf's stärkste hervor, während von Zedakah und zaddik nicht die Rede ist. Wollte man, wie so häufig geschieht, die Vergeltung übende Gesinnung und That als Umschreibung der Zedakah hinnehmen, so bliebe doch an unserer Stelle ein bedenklicher Zweifel übrig; denn Sündenvergebung und Sündenbewahrung, die in der genannten Stelle stark hervorgehoben werden, bilden doch nicht einen solchen Gegensatz, wie ihn die „gerechte“ Vergeltung fordert. — Daß wir aber alle jene Stellen in der mosaischen Geschichte, in welchen vom Zorne Gottes geredet wird, vorläufig unerörtert lassen, dafür spricht sehr schlagend der Umstand, daß in ihnen niemals auf die göttliche Zedakah zurückgegangen wird; demnach wäre es mindestens voreilig, jene Stellen schon jetzt für eine Begriffsbestimmung der Zedakah zu verwenden. Nur sehr selten (und zwar sehr spät, 2 Chron. 12, 5—7) ¹⁾ begegnen wir solcher Einheit zwischen Zorn und Gerechtigkeit Gottes. Im gesetzlich-theokratischen Vorstellungsgebiete hat somit die Zedakah ihre eigentliche Heimath nicht.

Um so häufiger finden wir diese Vorstellung im Hebraismus, wo die theokratischen Ideen in lebendigen Fluß gerathen sind, vorzüglich in den Psalmen. Zunächst erscheint die Aussage, daß Jehovah gerecht sei, in Begleitung seiner Thätigkeit als Richter. Dieses Thun wird nicht abgeleitet aus seiner Gerechtigkeit; vielmehr bezeugt sich Jehovah als Richter, sofern er der allmächtige Regierer ist. Zwar richtet er sein Volk, Ps. 50, 6; 135, 14; Deuter. 32, 36, richtet das Land, Ps. 82, 8; doch gehört dies Thun recht eigentlich seiner universalen Stellung als Herrscher der ganzen Welt, nicht seiner theokratischen an, so wenig sein eignes Volk von dieser Alles umfassenden Thätigkeit Gottes ausgeschlossen sein konnte. Er richtet in aller Welt Ps. 9, 9. 20. 96, 13. 98, 9. 76, 10. 105, 7; 1 Chron. 17, 14. 33; die Enden der Erde, 1 Sam. 2, 10, die Völker, die er

¹⁾ Nicht aber in Ps. 7, 12, wo das דָּיָן nur den richterlichen unbeugsamen Ernst schildern soll.

zugleich führt, wofür er Jubel und Dank einerntet, Ps. 67, 5. 6. 96, 10; Jesaj. 3, 13; die Heiden, Jes. 2, 4; Joel 3, 12. Somit sind die Objecte seiner richtenden Thätigkeit *עַמִּים, הָאֲרָץ, הָאֲזִיזִים, הָרָבִל, הָרִים*; inwiefern er die Gerechten, die Gottlosen, die Armen und Elenden richtet, werden wir später sehen. Darum erscheint er als König, dessen vorzüglichste Eigenschaft das Richten ist; und es ist bekannt, wie diese Aussage im A. T. sehr selten auf Jehovah's theokratische Stellung zu Israel, überwiegend auf seine Weltherrschaft bezogen wird. Sein Thron ist daher im Himmel, Ps. 9, 5. 11, 7. 97, 1. 2, und die Himmel verkünden auch seine Gerechtigkeit, Ps. 50, 4. 97, 6. 85, 12, sofern alle Völker das gerechte, herrliche Walten Jehovah's spüren; denn an Himmelsbewohner ist hier nicht zu denken.

Ein wesentliches Merkmal dieser richtenden Thätigkeit Gottes besteht nun darin, daß er gerecht richtet. Gehört dies schon zu den nothwendigen Eigenschaften eines irdischen, menschlichen Richters, um so viel mehr kommt es dem höchsten Gotte zu; diese Aussage fließt mithin aus seiner Absolutheit. Darum heißt er: gerechter Richter, Ps. 9, 5; Jerem. 11, 20. 12, 1; Thren. 1, 18. Gerechtigkeit und Gericht bilden seines Thrones Fundament, Ps. 97, 2. 89, 15, — also unauflöslich mit seinem richterlichen Thun und seinem Herrschen verbunden. Denn von zwei Seiten könnte diese Gerechtigkeit beschränkt werden, dadurch, daß er, den Menschen gleich, sich durch das Ansehen und die hohe Stellung der Person bestechen ließe, oder dadurch, daß er aus seiner gewaltigen Höhe und unbeschränkten Allmacht unterschiedslos Heil und Uebel sende, — ein Zweifel, der in den Reden des Hiob seinen glänzendsten Ausdruck und seine scheinbarste Rechtfertigung gefunden hat. Vielmehr ist seine Gerechtigkeit durchaus ideal und vollkommen; denn seine innerste Neigung entspricht ihr; er liebt Gerechtigkeit und Gericht, Ps. 11, 7. 33, 5. 37, 28. Darum ist er auch der Gerechte, *הַצַּדִּיק*, Ex. 9, 27; seine Rechte ist voll von Zedek, Ps. 48, 11; er ist gerecht in allen seinen Wegen, Ps. 145, 17. Zu jeder Zeit übt er gerechtes Gericht, Ps. 106, 3; Deuter. 33, 21; seine Gerechtigkeit ist ewig und unwandelbar, Ps. 111, 3. 119, 142; Jes. 51, 6. 8, stehet fest wie die Gottesberge Ps. 36, 7. Diese Allgemeinheit und Stetigkeit der Gerechtigkeit begründen reichlich den

mannichfachen Preis derselben, Ps. 7, 18. 40, 11. 145, 7. 22, 32. 71, 16. 24. 51, 16; Jes. 57, 12. Als Synonyma erscheinen nach dieser Seite hin מִשְׁפָּט, מִשְׁפָּט; יָשָׁר finden wir an Stelle von צְדָק Ps. 92, 16 oder mit demselben verbunden, wie Deuter. 32, 4. — Wie nun das Zedek Jehovah's nicht die Quelle seines Richtens ist, sondern dieses mehr aus seiner allgemeinen Herrscherstellung hervorgeht, so kann sich die Zedakah zum מִשְׁפָּט nur so verhalten, daß jene Vorstellung den Geist, den Charakter des letzteren bezeichnet. Daher ist auch von מִשְׁפָּט צְדָק die Rede, Deuter. 16, 18; Jes. 58, 2. Mischpath findet sich in der ganzen Weite gebraucht, deren dieses verbale Derivatium fähig ist: überwiegend als Rechts-handlung, dann auch als Rechtsordnung, feste, geübte Satzung, die für den Richter die deutlich ausgesprochene, fixirte Norm bildet, Ex. 21, 1. 24, 3; Levit. 24, 22; Num. 15, 16. In allen diesen Wendungen kann Zedek hinzutreten, um die Uebereinstimmung der richterlichen Handlung und Satzung mit der idealen Rechtsnorm auszusprechen. Ist dieser Zusatz, wenn nicht nothwendig, so doch bedeutsam, so kann auch ein Zwiespalt zwischen מִשְׁפָּט und צְדָק eintreten, dessen Aufhebung in jener Stelle, Ps. 94, 15¹⁾, ausgesprochen wird, wie weit oder wie eng das צְדָק auch zu fassen sein mag.

Hieraus ergibt sich aber die weitere Frage 'nach dem Inhalte dieser Rechtsidee. Auf eine schlechtthin genügende Antwort darf man nicht rechnen; denn sie würde das Gebiet abstracten Denkens, begrifflicher Definition betreten, mithin von dem Boden alttestamentlicher Anschauung uns entfernen. „Nicht genügend“, sage ich in dem Sinne, daß sie durch klare Stellen zu belegen wäre. Wohl aber läßt sich aus dem Bisherigen ein Schluß ziehen auf jenen mehr unbewußten Inhalt. Die oft beliebte Erklärung, Gerechtigkeit sei das Sichselbstgleichbleiben des göttlichen Willens, also etwa die Stetigkeit seiner Gefinnung, ist weder deutlich, sofern von dem Inhalte des Willens Alles abhängt, noch auch durchführbar. Denn wird als dieser Willensgehalt die mosaische Offenbarung verstanden, so spricht dagegen sehr stark das obige Ergebniß, theils das nega-

¹⁾ כִּי עַד-צְדָק יָשָׁב מִשְׁפָּט.

tive vom Verhältniß der Zedakah zur Thorah, theils das positive, daß das gerechte Richten Jehovah's vorwiegend in seiner Stellung als Weltherrscher, mithin weit übergreifend über seine theokratischen Beziehungen zum erwählten Bundesvolke, gefunden wird. Andererseits ist gerade für die Vorstellung der Stetigkeit manches andere Wort ausgeprägt, vor Allem צדקה und צדק. Eingedenk, daß wir es hier nur mit der ersten Seite der göttlichen Zedakah, mit ihrer Beziehung zum richterlichen Auftreten Gottes, zu thun haben, werden wir vielmehr sagen müssen: die göttliche Zedakah ist diejenige Gesinnung, welche in ihrer Bethätigung den wahren, d. i. sittlichen, Werth oder Unwerth einer Persönlichkeit (oder einer Gemeinschaft) in absolut richtiger Weise anerkennt.

Mit dieser Erklärung wäre freilich der Zedakah jener Begriffsgehalt zum Theil zugewiesen, welcher gewöhnlich der „Heiligkeit“ beigelegt wird. Nach den Erörterungen in der Eingangs erwähnten Abhandlung ist das letztere irrig; der ganze Gegensatz zwischen Gesinnung und Handeln, zwischen Princip und Manifestation, welcher zwischen Rodesch und Zedakah bei sonst gleicher Begriffsmaterie obwalten soll, muß geleugnet werden. Dennoch wird man nicht gern zugestehen, daß die Aeußerung der Gerechtigkeit als Vergeltung im vollen Umfange zu bestreiten sei; es scheint, daß das Sichbethätigen jener Gesinnung zu einem vergeltenden Handeln führen müsse.

Daß die göttliche Gerechtigkeit alleiniges und umfassendes Princip der Vergeltung sei, wird freilich fast überall behauptet ¹⁾. Man trägt die Stellen, in denen Gott als der Vergelter hingestellt wird, zusammen und vergißt nach der Hauptsache zu fragen, ob das dort geschilderte Thun aus der göttlichen Zedakah ausschließlicly oder auch nur meistens hergeleitet werde. Es ist doch merkwürdig, daß in allen bedeutenderen Stellen, besonders der Psalmen, wo das vergeltende Walten Gottes zur Darstellung kommt, der göttlichen Zedakah nirgends Erwähnung geschieht. Und zwar zeigt sich dies in der zwiefachen, sehr verschieden gearteten Form der Vergeltung,

¹⁾ So auch in der fleißigen, aber scholastisch gezwängten und oberflächlichen Arbeit von König: die Theologie der Psalmen, Freiburg 1857. Vgl. S. 255 ff.

der beim Einzelnen und der beim Volke. So Ps. 18, 21 ff.: Gott vergilt David nach der Reinheit seiner Hände; Gott handelt mit Jedem nach seiner sittlichen Beschaffenheit. Ja, der kühne Ausdruck B. 27b: gegen den Verkehrten zeigst du dich verdreht — prädicirt von dem göttlichen Thun selbst den Gegensatz des Geraden, des יָשָׁר oder יִשְׁרָיִם, sofern Gott nämlich dem Gottlosen auf allen seinen Wegen folge, ihn aber nicht den geraden Weg, der nur zum Heile führt, leiten könne. Ps. 28, 3—5 wird Gott aufgefordert, den Bösen nach ihren Werken zu vergelten; Ps. 34, 16 ff. behauptet die doppelte Seite der vergeltenden Thätigkeit gegen Böse und Gute — in beiden Stellen nichts von Zedek, so wenig wie Ps. 62, 13. Auch in den früheren wie in den gegenwärtigen Ereignissen inmitten des erwählten Volkes ist von Zedakah niemals die Rede, während in der geschichtlichen Rückerinnerung Ps. 78 gerade der Gedanke des steten Wechsels zwischen Abfall des Volkes und göttlichem Zorn durch das Ganze hindurchgeht. Noch weniger geschieht Ps. 74 (Klage über Zerstörung des Tempels) oder Ps. 89 (Klage über Vernichtung des davidischen Königthums) eine Appellation an die Gerechtigkeit; um so dringender wird an den Bund erinnert, den Gott mit dem Volke und mit David geschlossen. Am auffallendsten tritt dieser Mangel da entgegen, wo die Vergeltungsfrage Gegenstand tiefen religiösen Nachdenkens geworden ist, — in Ps. 73. Der scheinbare, weil nur temporäre, Widerspruch der Erfahrung und der Idee wird ohne alle Erwähnung der Zedakah dargelegt, während wir zu sagen gewohnt sind: Assaph zweifelt an der Gerechtigkeit Gottes. Das Gleiche ist der Fall mit dem Lehrgedichte Hiob; nicht wird geleugnet, daß Gott צַדִּיק sei, sonst müßte von ihm ausgesagt werden, er sei יִשְׁרָיִם, und dies war schlechthin unmöglich. Doch wird derselbe Gedanke darin eingekleidet, Hiob sage, er sei gerechter als Gott.

Ihre eigentliche Entfaltung findet aber die Zedakah Gottes den Gerechten gegenüber, denen sie Glück und Segen giebt. Darauf führt schon die ursprüngliche Grundvorstellung. Der gerade Weg, den Gott in seinem Wandel inne hält, kennzeichnet sich freilich dadurch, daß er nicht zur Rechten noch zur Linken willkürlich abgeht, in höherem Grade aber durch das Ziel, welches nur ein heilsmäßiges sein kann. Wie mit Licht, so ist mit

Geradheit die Vorstellung des Heiles unauflöslich verbunden. Denn Gott kommt wirklich zu seinem Ziele; das gleiche Abwägen von Heil und Unheil je nach der Beschaffenheit der Menschen bezeichnet wohl die höchste Aufgabe Gottes nach kantischem Rationalismus, niemals aber Gottes höchsten Zweck nach testamentischer Anschauung. Dieser liegt ausschließlich im Heile der Menschheit. Mithin wird seine gerechte Handlungsweise alle Hindernisse beseitigen, welche der Erreichung dieses Zweckes und Zieles sich entgegenstellen, mögen dieselben nun in der Hilflosigkeit oder der Sünde der Frommen, oder in dem Troze und der Feindschaft der Gottlosen bestehen.

Eine Menge Stellen liefern reichliche Belege für diese Fassung. Eine Anknüpfung an unsere zuerst gegebene Definition bietet Ps. 7, 10. Gott prüft, als Gerechter, Herzen und Nieren, erkennt also den persönlichen Werth des Menschen; daraus ergibt sich aber als bedeutendste Folge, daß er den Gerechten stützt und fördert, sowie er die Bosheit der Gottlosen enden läßt (תכין צדיק). Denn weil er die Gerechtigkeit an sich lieb hat, so liebt er sie auch an den Menschen; die Gerechten, welche gerade Wege wandeln, sind ihm gleichsam gesinnungsverwandt, und darum stehen sie ihm nahe: „Die Geraden (Gerechten) schauen sein Angesicht“, Ps. 11, 7. „In Gerechtigkeit schaue ich dein Antlitz“ singt der Fromme Ps. 17, 15; „an dem Bilde der göttlichen Gerechtigkeit sättige ich mich, gleich beim Erwachen, beim Beginne des Tagewerkes“; weil der Fromme dieses Bild Gottes als des Gerechten stets vor Augen hat (Ps. 16, 8), wird er selber durch eingehende Selbstprüfung (16, 7) gerecht. — Wir werden später auf den Begriff der menschlichen Gerechtigkeit näher eingehen, vorab sei hier bemerkt, daß die stricte und allseitige Erfüllung des Gesetzes in den Psalmen keineswegs jenen Begriff allein ausfüllt; vielmehr sind diejenigen gerecht, welche einen entschiedenen Willen haben, Gott zu bekennen, und diesen Willen durch das Leben bethätigen. Daher gehört Sündenfreiheit keineswegs zu den Merkmalen des Zaddik. Der h. Sänger will Gottes Gerechtigkeit rühmen, sobald ihn Gott die Sünden vergeben und ihn von aller Missethat gereinigt hat, Ps. 51, 16. Gott sieht dabei also auf den innern religiösen Werth der Persönlichkeit, nicht auf die einzelnen Handlungen. Letzteres ist

Sache des Richters; aber nie wird die forensische Vorstellung der Gerechtigkeit (Ps. 17, 2 u. 3.) so weit ausgedehnt.

Hierhin gehört die häufige Wahrnehmung, daß der Grund der Gebetserhörnung in die geistige Sphäre des Zedek Gottes hineingelegt wird. „Errette mich durch deine Gerechtigkeit, und sei mein Fels und meine Burg“, Ps. 31. 2. „In Gerechtigkeit erhöere uns, Gott unseres Heiles“, 65, 6. 143, 1. 42, 2. 17, 1. „Erhalte mich am Leben durch deine Gerechtigkeit“, 119, 40. Andererseits ist es bekannt genug, daß unzählige Bitten der Frommen um Rettung aus großer Noth zu Jehovah aufsteigen, ohne daß dabei gerade an die göttliche Zedakah appellirt wird. So z. B. in Psalm 27. Auch wird bisweilen, wie Ps. 66, 18, die Lauterkeit der Gesinnung als die selbstverständliche Bedingung genannt, unter welcher allein eine Erhörnung zu gewärtigen sei. Daraus folgt, daß die Hülfe von Seiten Gottes zwar an seine Gerechtigkeit angeknüpft werden könne, aber nicht in ihr den alleinigen Ursprung zu suchen habe. Die besondere Beleuchtung, welche die Bitte um Hülfe durch jene Beziehung empfängt, darf indeß keineswegs auf den Gedanken zurückgeführt werden, daß Gott den Frommen um seiner Frömmigkeit willen erretten solle. Damit wäre wieder die Vergeltung als die ausschließliche Erweisung der Gerechtigkeit hingestellt. Vielmehr zeigt sich sehr häufig keine derartige Appellation auf den eigenen richtigen Wandel als Motiv der göttlichen Selbstbestimmung. Im Gegentheil finden wir die Hinweisung auf die eigene Reinigkeit und Frömmigkeit meist in solchen Psalmen, welche nicht als Klagelieder in engerem Sinne zu betrachten sind. In Ps. 18, 21 — 25 wird die empfangene Hülfe durch jenen Hinweis motivirt; wir hören nicht Klage, sondern Dank. Psalm 26 (vgl. B. 3—8) enthält wohl Bitten, aber die Situation ist keineswegs eine unglückliche und elende, und ebenso enthalten Ps. 31 und 32 wiederum keine Behauptungen von Eigengerechtigkeit. Viel eher läßt sich jene Beziehung auf die Zedakah Gottes so verstehen: Jehovah wolle nicht den Gerechten gleich dem Frevler behandeln, wolle ihn nicht hinziehen mit den Gottlosen, also etwa wie Ps. 28, 3a. Die Vorstellung, daß die Errettung aus Noth von Seiten des Gerechten als ein Lohn anzusprechen sei, mag pharisäisch sein, aber alttestamentlich ist sie nicht. Dennoch hat sie lange genug

als eigenthümlicher Zug der mosaischen Gesetzesreligion gegolten. — Zu der Hülfe, die den Gerechten nicht unkommen läßt, kommt aber die positive Leitung durch Jehovah hinzu, auch eng verknüpft mit der göttlichen Gerechtigkeit. Die Stelle Ps. 23, 3: er führet mich in gerechten (geraden) Geleisen — soll nicht urgirt werden; das דרך mag hier mehr physisch zu verstehen sein; immerhin ist jedoch der Sinn der, daß auf diesen geraden Wegen — nicht etwa die Frömmigkeit, sondern — das Glück des Sängers gesichert sei; es ist synonym mit der דרך חיים, dem Wege zum Leben, in Ps. 16, 11, auf dem „Fülle von Freuden“ zu erwarten steht. Dagegen wird Ps. 17, 5 durch den Gedanken der Gerechtigkeit beherrscht; hier enthält die Bitte: Du mögest meine Schritte auf deinen Geleisen erhalten, daß meine Tritte nicht gleiten — den Wunsch der Bewahrung vor Sünde, also mit religiös-sittlicher Wendung. Beide Seiten, das glückliche Ergehen und der rechte Wandel, werden in Ps. 27, 11 mit der דרך ישר bezeichnet, mit dem Wege Gottes, auf dem der Sänger geleitet werden will. Ähnlich in dem für diese Vorstellungen sehr instructiven Psalm 25. Weil Jehovah רב רשע ist, so unterweist er die Fehlenden (denn תשאים sind nicht רשעים) auf dem Wege. Vgl. V. 4: „Deine Wege, Jehovah, (die du wandelst und die der Gerechte gleichfalls wandeln soll) laß mich wissen; deine Pfade lehre mich.“ V. 12: Den Gottesfürchtigen wird Jehovah den Weg lehren, welchen er erwählt — und den der Fromme auch als den besten wählen soll —; dieser Weg ist aber stets mit Segen verknüpft, daß seine Seele im Guten weilt. Ps. 139, 24. 73, 24. — Endlich darf der Kreis der Gerechten, die solcher Hülfe gewärtig sind, nicht zu eng gezogen werden. Alle diejenigen dürfen auf Rettung hoffen, welche nicht zu den „Gottlosen“ gehören, vorzüglich die Witwen und Waisen, die äußerlich Schutzlosen. Bei diesen erweist sich die göttliche Gerechtigkeit zwar nicht unmittelbar in Hülfe, Segen, Leitung, wohl aber mittelbar, indem er ihnen zu ihrem guten Recht verhilft. Die factische Rechtlosigkeit, in der sie, den raubjüchtigen Großen gegenüber, sich befinden, wird durch höhere Fügung beseitigt. In dieselbe Kategorie, nur in erweitertem Umfange, fallen „die Elenden“, die עניים, deren Schreien Gott erhört. Bei diesen wie bei jenen wird freilich die religiöse Wür-

digkeit vorausgesetzt; denn mit der Bezeichnung צדק wird an und für sich keine religiöse Tugend prädicirt, sondern zunächst nur die elende Lage ¹⁾. Die Möglichkeit, daß Arme und Unterdrückte auch unf fromm sein könnten, lag im Einzelnen der Vorstellungswelt des Israeliten fern; in der Anwendung auf die Gesamtheit des Volks wird dies freilich von späteren Propheten ausgesprochen. Jehovah „leitet die Elenden in's Gericht (d. h. er läßt ihnen das Recht zukommen, welches die Unterdrückten ihnen entziehen) und er lehret die Elenden seinen Weg“ — theils wie sie wandeln sollen, theils wie sie zum Heil gelangen. Ps. 25, 9. In Psalm 34 erscheinen die Gerechten, Elenden und Gottesfürchtigen als identisch: ihr Gebet erhöret Jehovah. Ps. 35, 23: Erwache zu meinem Recht und zu meiner Rechtsache. V. 24: Richte mich gemäß deiner Gerechtigkeit, daß die Feinde sich nicht über mich (den Untergang des Elenden) freuen. V. 28 führt diese Errettung ganz ausdrücklich auf die göttliche Gerechtigkeit zurück. Weil Jehovah das Recht lieb hat (Ps. 33, 5), so werden die Heiligen bewahret, Ps. 37, 28; die Verheißung, die Gerechten werden das Land erben und ewig darin wohnen, V. 29, wird V. 11 in synonymmer Wendung auf die Elenden bezogen. — Eine treffende Erläuterung giebt hierzu Psalm 72, obgleich von der Gerechtigkeit des Königs die Rede ist, die aber doch als göttliche Gabe erfleht wird. Heil und Friede (שלום) bildet ihre gewisse Folge; vorzüglich erweist sie sich in der Errettung der Elenden und Gedrückten sowohl unter den Volksgenossen, als auch bei den Ausländern, welche ihn um Schutz gegen mächtige Unterdrücker anflehen.

Aus dem Erörterten wird sich nun leichter die eigenthümliche Synonymie begreifen lassen, welche zwischen צדק und חסד und allen dem letzteren verwandten Begriffen herrscht. Sie ist unerklärlich, so lange wir jene formale Auffassung der juridischen Gerechtigkeit festhalten, die sich nur in Vergeltung, nur im jus talionis äußern könne, d. h. so lange man den tiefern Kern jener Vorstellung im A. T. völlig verkennt. Die Belege für die angedeutete Erscheinung sind so zahlreich, daß wir uns nur an die

¹⁾ Vgl. die vorzügliche Erörterung dieser Vorstellung bei Hupfeld, Psalmen, I, S. 190 ff.

hervorstechendsten halten. Dabei sei gleich bemerkt, daß wir es hier nur mit der göttlichen Führung der Einzelnen zu thun haben, nicht mit dem bundesmäßigen Verhalten Jehovah's zum Volke Israel als dem Objecte seiner Erwählung; denn hier wird jene Verwandtschaft eine neue eigenthümliche Begründung aufweisen.

In Ps. 31, 2 wird die Gerechtigkeit Gottes angerufen; dem parallel aber ruft der Sänger V. 3: Sei mir ein Fels, eine Burg; V. 10: *הַגִּבּוֹר יְהוָה*, und V. 17: *הוֹשִׁיעֵנִי בְּחַסְדְּךָ*, so daß die Gnade Jehovah's in gleicher Weise den Grund der Hülfe abgiebt. Ps. 36, 11 ist es noch augenfälliger: Breite deine Gnade (*חַסֵּד*) aus über die, welche dich kennen, und deine Gerechtigkeit über die Geradherzigen. In Ps. 40, 10. 11 will David die göttliche Gerechtigkeit weit verkünden, aber parallel steht damit Treue (*אֱמֻנָה*) und Heil (*יְשׁוּעָה*), ebenso Gnade und Beständigkeit (*חַסֵּד* und *אֱמֶת*). Ps. 71, 2. 3: Gebet um Hülfe durch Gottes Gerechtigkeit; aber er ist Fels und Burg und Zuflucht. Der gerettete Sänger wird die Gerechtigkeit und das Heil verkünden, ja die erstere allein, aber zugleich Gottes Wunderthaten ¹⁾ V. 15—17. Nach Ps. 89, 17 wird das Volk, das im Lichte des göttlichen Antlitzes wandeln kann, erhaben sein durch seine Gerechtigkeit; durch sein Wohlgefallen (*רַצוֹן*) wird er das Haupt derselben erhöhen. Ps. 98, 2: Jehovah thut kund sein Heil (*יְשׁוּעָה*), vor den Augen der Heiden offenbart er seine Gerechtigkeit. Vgl. V. 3 mit *חַסֵּד* und *אֱמֻנָה*, 119, 123. Ps. 103, 17: Die Gnade Jehovah's währet von Ewigkeit zu Ewigkeit über die, so ihn fürchten, und seine Gerechtigkeit auf Kindeskind. Vgl. Ps. 111, 3 und 4. In Ps. 112, 4 ist *צָדִיק* ganz synonym mit *הַגִּבּוֹר* und *רַחֲמִים*; ebenso 116, 5. In 143, 11 wird *אֱלֹהִים* dem Namen Jehovah's gleichgestellt, 145, 7 der Güte (*טוֹב*). Endlich wird in derselben Verbindung, in welcher man an die Gerechtigkeit Gottes appellirt, der „Gott meines, unseres Heiles“ angerufen, Ps. 24, 5. 51, 16. 65, 6. — Der Grund dieser umfangreichen Synonymie liegt darin, daß von der Erfahrung ausgegangen wird; das Gepräge der bestimmten

¹⁾ Diese *נִסִּי אֱלֹהִים* Gottes gehen niemals auf außerordentliche Naturerscheinungen, sondern fallen nur in die göttliche Weltregierung; die Leitung der Frommen und Erwählten bildet ihren Zweck und Inhalt.

Thatsache ist hier entscheidend. Ist der Fromme aus großer Noth glücklich gerettet, so ist dies Factum eine יִשְׁרָאֵל; sofern sie aus dem freien Willen Gottes hervorgegangen ist, leitet man sie aus der göttlichen חֶסֶד her, welche den tieferen Grund alles gespürten Segens und erfahrenen Heiles bildet (daher auch der göttliche Grund der Sündenvergebung, Ps. 103, 8—11, welche freilich im A. T. an der günstigen Wendung der äußern Lage stärker als durch eine innerliche Geisteswirkung erkannt wird); sofern aber eben der Gerechte und Fromme solche Heilserfahrung macht, ist der Grund auch die Zedakah Gottes, weil hierin ein ordnungsmäßiges, den religiösen Werth oder Unwerth (in toto) berücksichtigendes Verhalten zu den Menschen zu erkennen ist. In der Erscheinung selbst tritt also ein Unterschied nirgends auf; niemals wird das Unglück, das Leid, die Noth von der Gerechtigkeit Gottes hergeleitet; vollends findet in allen vorexilischen Schriften kein Zusammenhang, noch weniger eine principielle Identität statt zwischen Zorn Gottes und Zedakah.

Hier erläutern wir gleich zwei eigenthümliche Stellen. In Ps. 69, 25 wird über die Gottlosen erbeten: „Gieß über sie aus deinen Grimm und deine Zornesgluth ergreife sie.“ Und B. 28: „Gieb Schuld auf ihre Schuld und nicht mögen sie kommen in deine Gerechtigkeit.“ Zorn und Zedakah stehen hier also in einem Gegensatz; jener soll die Frevler treffen, diese nicht. Denn der Zorn vernichtet, die Gerechtigkeit Gottes aber bringt Heil und Segen; es ist hier offenbar dasjenige Verhalten, welches Gott den Gerechten gegenüber stets einschlägt. So stark ist diese Eine Seite des Zedek betont. Aus B. 29 erhellt nun auch die Richtigkeit unseres Verständnisses; denn „sie sollen nicht mit den Gerechten zusammen im Buche des Lebens angeschrieben werden“. Der allgemeinere Begriff ist jedoch nicht verlegt, da es ungerecht wäre, die Gottlosen wie die Frommen zu behandeln. Der erste Theil von B. 28, wo von Gott gefordert wird, er solle Schuld auf Schuld auf sie häufen, enthält keinen Conflict mit der Zedakah, da ja die Vernichtung der Gottlosen meistens außerhalb ihres Kreises, stets aber vom Centrum der Vorstellung weit entfernt liegt; überdies will der Sänger keineswegs die Verhinderung ihrer sittlich-religiösen Befeuerung, sondern nur eine ihrem religiösen Unwerth gemäße Behandlung erbitten;

und so fällt das Gewicht auf die Art der Vergeltung, nach welcher, unbeschadet der göttlichen Thätigkeit, die Sünde ihren eigenen Herrn schlägt, wie Ps. 7, 16. 17. 9, 16. 17. 35, 7. 57, 7. Prov. 26, 27. u. ö. — Die andere Stelle ist Ps. 62, 13: „Und dir, Herr, ist Gnade (חֶסֶד), denn du vergiltst dem Manne nach seinem Werk.“ Hier ist die Vergeltung der Gnade Jehovah's zugewiesen, so daß also die Vertauschung derselben mit der Gerechtigkeit als eine vollständige, nämlich doppelseitige, erschiene. Es wird kaum genügen, auf den Zusammenhang des Psalmes hinzuweisen und zu sagen: der Sänger habe bei der Vergeltung nur an die für ihn zu hoffende Hülfe gedacht und diese auf die Gnade zurückgeführt, da von der Art, wie das Wirken Gottes vom Menschen erfahren werde, die Begründung desselben abhängt. Es gilt hier, in den tieferen Kern der gesammten israelitischen Gottesvorstellung zu blicken. Diesen giebt der vorhergehende Vers an, 62, 12: יְהוָה יִשְׁׁלֹט לְעֹלָם. Die gewaltige Uebermacht Gottes beherrscht mit völliger Unbedingtheit alles menschliche Dasein. Jede Norm dieses Wirkens, die stets eingehalten würde, wäre eine Beschränkung. Nimmt nun Gott auf das Thun des Menschen Rücksicht und bestimmt sein Wirken auf ihn nach der Art desselben, so ist das eine Gnade, eine Machtbeschränkung, die seinem freien Wohlwollen entspringt. Für die Richtigkeit dieser Erklärung zeugt vorzüglich das Buch Hiob: die Gegenthese Hiob's, welche er gegen die Theorie der formalen Gerechtigkeit vertheidigt, behauptet eben die blinde, rücksichtslose, sich durch die religiöse Beschaffenheit der Menschen nicht beschränkende Uebermacht Gottes.

Wie verhält sich aber die Gerechtigkeit Gottes zu den Gottlosen? Eine nahe und nothwendige Beziehung haben wir nicht zu erwarten, da sie sich nach den bisherigen Ergebnissen nicht in der Vergeltung ausschließlich darstellt, da ihre Erscheinung bei den Frommen ihr Hauptgepräge ausmacht. Daß Gott Richter ist über die Welt, fließt nicht aus der Gerechtigkeit oder geht nicht in dieselbe auf. Als „Richter der Erde“ freilich vertilgt er die Gottlosen und giebt ihnen, was sie verdienen, Ps. 94, 2, aber es ist bezeichnend, daß die Aussage, Jehovah erweise sich hierin recht eigentlich als den Gerechten, dem Israeliten durchaus fern liegt. Ps. 58, 12 ist er ein *חַיִּים בָּרָא*, ein Gott, der

Rachethaten ausübt, der also die Frevler die ungehemmte Energie seiner richtenden Allmacht fühlen läßt, aber das Prädicat „gerecht“ vermissen wir. Ps. 129, 4 hat Jehovah als צַדִּיק der Gottlosen Seile abgehauen, aber nicht sie selbst vernichtet, sondern der Sinn ist: Gott hat die Anschläge der Frevler gegen den Frommen zunichte gemacht. Anders sieht sich Ps. 11, 7 an: der Wunsch, Gott möge Feuer und Schwefel auf die Gottlosen regnen lassen, scheint dadurch begründet zu werden, daß Jehovah Gerechtigkeit liebt. Allein derselbe Vers fügt tröstend hinzu, daß die Frommen sein Angesicht schauen; und die צַדִּיקוֹת, welche Gott liebt, sind schwerlich gerechte Handlungen, die Er ausübt¹⁾, sondern die von den Gerechten selbst ausgehen. In Ps. 7 tritt die Zedakah nicht allein auf, sondern nur als Merkmal der richterlichen Thätigkeit Gottes: die Bosheit der Gottlosen muß ein Ende nehmen, damit eben seine Zedakah gegen die Gerechten zu ihrer vollen Erscheinung kommen könne.

Hat man sich mit der eigenthümlichen Anschauung der Zedakah, wie sie in den Psalmen überwiegend auftritt, vertraut gemacht, so schwindet alles Räthselhafte aus dem Gebrauche derselben, den wir im zweiten Theil des Jesajas antreffen und der nur darum befremdet hat, weil man an einem juridischen Begriffe festhielt, ohne sich in die biblische Vorstellung zu versenken. Hier ist der Ort, auf jenen prophetischen Gebrauch einzugehen. Zwar ist der Boden nicht unwesentlich ein anderer; haben wir es in den Psalmen mit den einzelnen Frommen zu thun, so im Deuterojesajas mit dem erwählten Volke, dort mit der Lebensführung der Individuen, hier mit der geschichtlichen Leitung der Gesamtheit. Aber doch ist jener „Knecht Jehovah's“ ja nichts Anderes, als eine auf dem Boden der Erwählungsidee vollzogene Zusammenfassung jener „Gerechten und Glenden“. Alle Hülfe und alles Heil, welches Jakob, der Knecht Jehovah's, erfährt, wird aus der göttlichen Zedakah hergeleitet. Jes. 41, 10: „Ich helfe dir durch die rechte Hand meiner Gerechtigkeit.“ 42, 6: „Ich habe dich mit Gerechtigkeit gerufen

¹⁾ Diese Bedeutung haben die צַדִּיקוֹת יְהוָה Job. 5, 11, wo sie den תְּפִלָּאוֹת gleichkommen in dem oben angegebenen Sinne, freilich als Aeußerungen seiner Zedakah gefaßt.

und habe dich behütet und dich zum Volksbund gemacht.“ Denn wie die צדיקים, so hat auch der Knecht, trotzdem daß er blind und taub ist, צדק, 42, 21. Auf's deutlichste tritt auch jene vorhin besprochene Synonymie mit ישועה hervor. 46, 13: „Ich habe meine Gerechtigkeit nahe gebracht, und mein Heil säumet nicht.“ 51, 5: „Meine Gerechtigkeit ist nahe, mein Heil zieht aus.“ Ebenso 51, 6. 56, 1. 58, 2. 62, 1. Hiernach erscheint die Gerechtigkeit als die Vollziehung des Bundesverhältnisses, als das Princip der ökonomischen Heilsthaten Gottes, aber, wohlgemerkt, nur insofern das Object derselben der gerechte Knecht Jehovah's ist. Aber auch auf die den Thaten vorausgehenden Verheißungen bezieht sich die Zedakah, und zwar in zwiefacher Weise. Nicht nur darin, daß Jehovah wirklich thut, was er früher versprochen hat, 45, 21 (er ist gerechter Gott und Heiland), 45, 13 (er hat den Noresch herberufen in Zedek), sondern auch so, daß diese Verheißungen als solche, sofern sie Consequenzen der treuesten Bewahrung des Bundes sind, der göttlichen Gerechtigkeit ihren Ursprung verdanken. Der Unterschied übrigens von ישועה und צדק läßt sich hiebei schwer verkennen. Jenes ist die That selbst, sofern sie eine Errettung aus Noth und Untergang bringt; Zedakah aber ist die innere Gerechtigkeit des göttlichen Waltens, aus welcher jene Heilsthaten hervorgehen, die Uebereinstimmung des einmal vorhandenen göttlichen Zweckes und Willens mit allen Erweisungen seiner Macht. Die letzteren haben also ihre doppelte Norm, theils an dem Inhalt jenes höheren Zweckes, theils an der Beschaffenheit des Volkes, dessen religiös-sittliche Disposition der Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens keine Schranken entgegenstellt. Einer sehr verwandten Fassung unserer Vorstellung begegnen wir auch Hosea 2, 21, Sacharja 8, 8. Etwas abgeschwächt erscheint die Bedeutung in Neh. 9, 8: gerecht ist Gott, sofern er seine Versprechungen hält; er ist es, weil er dem Abraham Wort gehalten. Als der Gerechte ist er aber auch treuer als Israel; sein Bund mit dem Volke ist kein Contract, dessen einseitige Lösung auch den andern Paciscenten seiner Verpflichtungen enthebt, sondern ein durchaus sittliches Verhältniß, dessen Aufhebung noch weniger möglich ist, als das der Familie, das der Blutsverwandtschaft. Daher Dan. 9, 7. 14: Gott ist gerecht, obgleich das Volk Israel

mannichfach vom Bunde abgewichen ist. — Hieraus sehen wir, daß die Gerechtigkeit sich oft nahe mit der Bundestreue berühren wird; mit צדקה tritt sie in Synonymie Ps. 143, 1. Nur daß hier der Begriff des Dauernden, Währenden, dort der des Geraden zu Grunde liegt, daß hier an eine inhärirende Eigenschaft, dort mehr an ein Princip der Thätigkeit gedacht werden muß. Am nachdrücklichsten ist jedoch hervorzuheben (und darin liegt auch der tiefgehende Unterschied von der Heiligkeit), daß die Zedakah als solche das concrete Bundesverhältniß weder setzt noch voraussetzt; sie ist nicht eine eigentlich theokratische Eigenschaft. Dies kann um so leichter verkannt werden, als ihre Bethätigung in Israel factisch das Bundesverhältniß berührt und von diesem ihre eigenthümlichen Erscheinungsweisen bestimmt werden. Als solche steht sie vielmehr der Allmacht nahe, die auch über alle Bundesbeziehungen hinübergreift, wie sie ihnen vorausgeht, ohne freilich ihnen je zu schaden; im Gegentheil bildet sie das nothwendige Medium der Realisirung des göttlichen Gnadenwillens. Bedeutsam ist es übrigens, daß in dem zweiten Theile des Jesajas die Allmacht neben der Gerechtigkeit sehr stark hervortritt, gleich als wenn gerade die glänzendste Bethätigung des Bundes mit Israel die engeren theokratischen Schranken sprengen und den Grund zu umfassenderen Verhältnissen universaler Art legen wollte.

Nunmehr läßt sich nicht mehr die Frage zurückdrängen, wie sich die göttliche Gerechtigkeit zum Bunde und zum Gesetze verhalte. Lassen wir zunächst alles Raisonnement und halten uns streng an die exegetischen Belege. Hier müssen wir an die oben erwähnte Erscheinung erinnern, daß gerade die Urkunden der Bundesstiftung, gerade die Thorah der Gerechtigkeit Gottes so gut wie gar nicht Erwähnung thut. Der Grund liegt theils darin, daß diese Eigenschaft, wie gesagt, zunächst einen allgemeineren Charakter trägt, theils auch nicht auf ein religiöses Verhältniß, sondern auf ein sittlich-religiöses Verhalten sich bezieht. Je inniger aber die Beziehungen zwischen den allgemeinen und den theokratischen Eigenschaften Gottes sich gestalteten, je mehr das Bundesverhältniß das gesammte Walten Jehovah's bestimmte: um so näher mußten Bund und Gesetz der Gerechtigkeit rücken. Dennoch gewahren wir diese Verbin-

dung erst in späteren Psalmen und nachexilischen Schriften. Die Stellung zum Bunde ist näher als die zum Geseze. Gottes Gnade und Gerechtigkeit währet bei denen, die seinen Bund halten; er hat Mosen seine Wege wissen lassen und die Kinder Israel seine Thaten — Ps. 103, 17. 18. 7. Alle seine Gerichte, welche über das Volk oder über die Heiden kommen in Folge des Bundes, sind gerecht, wenn sie auch den Frommen demüthigen, Ps. 119, 75. Dieser Psalm stellt in herrlichen Worten die tiefe innige Glaubensstellung des Frommen (nach dem Exil) zum Geseze dar. Die Gerechtigkeit der Gebote und Geseze wird stark betont, auf die göttliche Eigenschaft aber nur sehr selten (z. B. B. 137: Gerecht bist du, Jehovah, und gerade in deinen Gerichten) zurückgeführt. Selbst hier wird aber niemals in unzweideutiger Weise die göttliche Zedakah als die Quelle des Gesezes hingestellt; eine iustitia legislativa kennt das A. T. nicht im strengen Sinne des Wortes. Aber selbst wenn dies in Ps. 119 der Fall wäre, so müßten wir gegen einen Rückschluß auf die mosaische Thorah Einspruch erheben. Denn in dem großen Spruchgedicht erscheint das Gesez, so zu sagen, so sehr erweicht, so verinnerlicht und idealisirt, daß es seine statutarische Abgeschlossenheit und rigorose Härte völlig verloren hat. Zeugniß hiervon geben theils die wiederholten Versicherungen, daß der Sänger Lust und Wohlgefallen am Geseze habe, daß es seine Seele wahrhaft erquicke, daß er es lieber habe als viel Gold; theils die höchst ausgedehnte Synonymie, da nicht nur Worte wie תּוֹרָה, חֻק, חֻקָּה, מִצְוָה, עֲדוּת, מִשְׁפָּטִים, sondern auch אֲמָרָה, דְּבָרִים, דְּרָכִים, selbst תְּשׁוּבָה, חֶסֶד, אֲמוּנָה, חֶסֶד (WB. 138. 123. 166. 160 u. ö.) unter einander abwechseln und in den engsten Parallelismus treten; theils daß der Sänger bittet, Gott möge ihn seine Gebote, Rechte und Wege lehren (171. 169. 124. 125. 135. 102. 64. 71. 73.), die also nicht aus der Gesezesrolle, sondern aus lebendiger Erfahrung und geistlicher Erleuchtung erkannt werden sollen; die heilige Scheu vor dem Geseze leidet darunter nicht, B. 120. So erkennen wir denn, daß die innige Verbindung des Gesezes mit der Gerechtigkeit nur dadurch zu Stande kommt, daß der Begriff des ersteren theils subjectiv im frommen Bewußtsein des Gläubigen, theils objectiv in der Vorstellung erweicht und erweitert ist zu

der Anschauung der ewigen Normen, d. h. Zwecke, nach denen alles göttliche Reden und Handeln erfolgt.

Eine eigenthümliche Wendung macht unser Begriff nach dem Exile. Zwar begegnen wir der Aussage: Gott ist gerecht — nur selten, aber in sehr veränderter Weise. 2 Chron. 12, 5. 6 empfängt diese Aussage ihre sehr deutliche Erklärung in den Worten: „Ihr habt mich verlassen, so habe auch ich euch verlassen.“ Wir sehen die stricte Formel der Vergeltung nicht nur als Interpretation der Zedakah, sondern auch auf dem Boden der geschichtlichen Führung des erwählten Volkes angewandt, überdies mit einer gewissen Ausschließlichkeit auf die negative Seite sich neigend, wie früher auf die positive. Diese Wendung ist keine Singularität, sondern hängt mit dem theokratischen Pragmatismus der Chronik auf's genaueste zusammen. Während in den älteren Büchern israelitischer Geschichte das schwere Verhängniß, welches einzelne Könige betraf, auf die Schuld der Väter und nicht immer auf die des Betroffenen zurückgeführt wurde; während die Dialektik von Sünde und Strafe, von Abfall und Gotteszorn sich überwiegend theils an dem ganzen Volke, theils an dem Geschlechte (der gens und familia), bei beiden in engem Zusammenschluß der auf einander folgenden Generationen, vollzieht: so läßt der Chronist nur die gegenwärtige Generation für ihre Sünden, so läßt er den Einzelnen für seine Schuld büßen, selbst auf Kosten geschichtlicher Genauigkeit ¹⁾. Diese Idee der persönlichen Verantwortlichkeit ward der früheren bekanntlich von Jeremias und noch entschiedener von Ezechiel entgegengehalten; man solle nicht mehr aus jener Solidarität des Volks und Geschlechts einen Deckmantel für die eignen Sünden entnehmen, solle nicht sagen: Unsere Väter haben Herlinge gegessen und uns sind die Zähne stumpf geworden. Ezechiel hebt es entschieden hervor, daß der Herr dem gnädig sein werde, der seinen Willen thut, und wenn auch sein ganzes Geschlecht früher zu den Gottlosen gehört habe. Dieser Grundsatz der iustitia retributiva: nur die persönliche Schuld zieht persönliche Strafe nach sich —

¹⁾ Hierüber giebt lehrreiche Observationen Graf, die Gefangenschaft und Bekehrung Manasse's, 2 Chron. 33 in den Theol. Stud. und Krit. 1859, 3, S. 470 ff.

bildet die Seele der geschichtlichen Pragmatik des Chronisten. Damit nähert sich seine Fassung der Gerechtigkeit sehr stark der gewöhnlichen; sie erhält eine bedeutende juridische Färbung, verläßt aber auch zusehends den breiten Boden des allmächtigen Liebeswillens, auf welchem sie entsprossen und in ihrer Ursprünglichkeit allein zu begreifen ist.

Es läßt sich denken, daß wir dieselbe Vorstellung auch in den Büchern Esra und Nehemja finden werden. — Denn daß „wir (Esra 9, 15) als eine הַיְּהוּדִים übrig geblieben sind“, ist kein Gnadenact Gottes, sondern eine Erweisung seiner strafenden Gerechtigkeit; darin besteht eben die Strafe, daß wir nur ein entronnener Rest sind. Hieran schließt sich auf's engste eine Fassung, welche dem früheren Ideentreise sehr stark entgegensteht. In diesen nachexilischen Geschichtsbüchern erscheinen die Erweisungen des göttlichen Zornes als Thaten der Gerechtigkeit; der Gotteszorn wird Aeußerung der Strafgerechtigkeit. Das tritt hervor 2 Chron. 12, 5. 7: Jehovah läßt sich seinen Grimm auf das Volk triefen, indem er es verläßt, und er verläßt es, weil er gerecht ist. Noch deutlicher Nehem. 9, 33: „Du bist gerecht an Allem, was auf uns gekommen ist; du hast Treue erwiesen, doch wir sind böse gewesen.“ Diese Strafen aber sind eben jene Erweisungen des Zornes gegen das bundbrüchige Volk. In Psalm 78 wird auch die Geschichte uns vorgeführt; hier aber erscheint die Verhängung des Uebels immer als Gottesgrimm, niemals wird sie auf die Gerechtigkeit zurückgeführt. Der Gegensatz aber ist der gleiche: dort folgt die Barmherzigkeit auf den Zorn, hier auf die Manifestation der Gerechtigkeit. Endlich erhellt dasselbe aus einer Vergleichung von Esra 9, 15 mit 14.

Die Wichtigkeit der Frage, die Häufigkeit von Irrthümern — beides gebietet uns, auf dieselbe näher einzugehen, wenn gleich dies nur lemmatisch geschehen kann¹⁾. Irgend eine das Leben des Einzelnen oder einer Gemeinschaft vernichtende Calamität wird von der religiösen Anschauung auf die höchste Causalität zurückgeführt und als Zeichen göttlichen Mißfallens, als Gotteszorn

¹⁾ Die alttestamentliche Anschauung hat neuerdings Albrecht Ritschl in seiner *commentatio de ira Dei*, Bonnae 1859, p. 8 — 13 in treffenden Zügen dargestellt.

empfundener und gedacht. Daher ist dieser Zorn in der Regel sichtbar in der Erscheinungswelt; ihm entspricht stets eine Thatfache. Allein die durchgängig sittliche Fassung des hebräischen Gottesbegriffs sucht auch nach einer Veranlassung dieses Zornes, welche niemals in der natürlichen Bössartigkeit, niemals in einer willkürlichen Laune der Gottheit, immer nur in dem betroffenen Subjecte gefunden werden darf. Wo eine solche Veranlassung vorhanden ist, ohne daß die vernichtende That sichtbar wird, da äußert sich der göttliche Zorn wohl auch in einem solche Calamität verhängenden Entschlusse, dessen schleunige Ausführung nur besondere Umstände hindern können. Die Ursache liegt stets in einem Bundesbruche, in einem Abfall von Jehovah, der freilich sehr mannichfache Formen haben kann¹⁾. Gegen die Heiden entbrennt der Zorn Gottes nur dann, wenn sie den Bund antasten, also etwa den Träger desselben, das Bundesvolk, zu vernichten und dadurch die Realisirung der Bundeszwecke zu hindern versuchen. Niemals ist die ganze Menschheit, niemals die gesammte Heidenwelt Object des Zornes; nie wird derselbe durch irgend eine Nachlässigkeitsfünde oder durch die allgemeine Sündhaftigkeit gereizt, immer durch eine solche Wendung der Willensrichtung gegen Jehovah, welche sein Bundesverhältniß zu zerstören droht. Ob ein Vergehen unter diesen Gesichtspunkt falle, ist freilich nicht leicht und sicher zu bestimmen, zumal das Urtheil hierüber von der größeren oder geringeren sittlich-religiösen Durchbildung des Erzählers abhängt²⁾. — Daher sind denn

¹⁾ Ritschl a. a. O. S. 9: Causa, qua Dei ira adversus populum Israelitarum sive singulos Israelitas moveri traditur, per omnia V. T. testimonia eadem manet ac posita est in defectu a foedere, qualieunque modo perpetrato.

²⁾ Schwierigere Fälle, die aber doch sämmtlich eine Subjunctio unter jene Regel zulassen, ja verlangen, sind folgende: die Weigerung des Mose, Volksführer zu werden, Ex. 4, 14, die Beleidigung von Witwen und Waisen, Ex. 22, 24, Bileam's Zug zu Balak, Num. 22, 22, Diebstahl des Verbannten, Jos. 7, 1, der Meineid gegen die Gibeoniter, Jos. 9, 20, die Berührung der Lade durch Hja, 2 Sam. 6, 7, die Zählung des Volks durch Joab und David, 1 Chron. 28, 24, Josaphat's Bündniß mit Ahab, 2 Chron. 19, 2, der Hochmuth des Hiskias, 2 Chron. 32, 25. 26, die Verweigerung der Tempelabgaben, Esra 7, 23, Beibehaltung der ausländischen Weiber, Esra 10, 14, die Absicht, nach Aegypten zu ziehen, Jerem. 42, 18, Missethat und Sünde, Psalm 90, 7; Micha 7, 9; Ps. 38, 2.

auch Zorn und Eifer die Manifestation der göttlichen Heiligkeit¹⁾.

Somit liegt freilich der Schwerpunkt jener Anschauung vom Zorne Gottes nicht in dem Gebiete der Gerechtigkeit; allein das dürfen wir nicht leugnen, daß sie eine solche Beleuchtung wenigstens zulasse. Werden jene verhängten Calamitäten nämlich nicht in ihrer engen Beziehung zum Bunde aufgefaßt, sondern nur insofern, als sie durch den persönlichen Unwerth der Betroffenen stets bedingt erscheinen; tritt mithin jene ursprüngliche Voraussetzung, daß Gott nichts Unrechtes thun und verhängen könne, stark in den Vordergrund: so lassen sie sich auch als Manifestationen der göttlichen Gerechtigkeit begreifen. Dieser Anschauung nähert sich schon stark die Bezeichnung derselben als *מִשְׁפָּטִים* Gerichte, welche der Jehovist von den ägyptischen Plagen gebraucht, Ex. 6, 6. 7, 4. Von der besonderen Art des Vergehens wird freilich abgesehen; dagegen fällt der Nachdruck auf die unumstößliche sittliche Norm des göttlichen Waltens, durch welche sich dasselbe in absoluter Freiheit, d. i. Selbstbestimmung, bindet, gleichviel, welchen besondern Inhalt der göttliche Zweck hat.

Diese Annäherung an die Bundesidee muß als ein Fortschritt beurtheilt werden. Nicht nur deshalb, weil sich dadurch die Vorstellung des Zornes von dem Affecte, also von dem Scheine der Willkür, gründlich befreit, sondern auch weil jene Idee ja das Centrum der testamentischen Religionsanschauung bildet. Ueberdies ist die Strafgerechtigkeit zu betrachten als Ergänzung der Art und Weise, wie die Zedakah im Deuterojesajas sich darstellt. Hier wie dort ist der Boden das göttliche Walten innerhalb des Bundesverhältnisses und nach den bestimmten Bundeszwecken. Hier bedeutet sie ein solches Walten Gottes, welches die Bundessegnungen an dem frommen Volke erfüllt, dort aber ein solches, welches die Bundesstörungen kräftig beseitigt — in beiden Fällen durch außergewöhnliche Machterweisungen.

Von diesen Ergebnissen aus erweisen sich weit verbreitete Anschauungen als verfehlt und ungenau, welche man als den

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung „die Heiligkeit Gottes“ Jahrb. 1859, IV, 1, S. 23 ff., wo ich jenen Zusammenhang ausführlich dargelegt habe.

Inhalt der alttestamentlichen Religion darzustellen liebt. Die eine Ansicht denkt sich die Gerechtigkeit Gottes als den Quell der Thorah, in welchem Belohnungen verheißen und Strafen gedroht werden. Dieselbe Gerechtigkeit verhängt diese Strafen über die Sünder, den Lohn über die Gerechten. Sünder seien Alle, welche das statutarische Gesetz übertreten, Gerechte, welche diesem Codex ganz genau nachleben. Diese Ansicht hat sich in jedem Gliede als brüchig erwiesen, sowohl in Beziehung auf's Gesetz, als auch in der Art, wie die Gerechtigkeit sich als legislativa und als retributiva bethätigen soll, sowie in der Bestimmung der Sünder und der Gerechten, noch ganz zu geschweigen, daß die vermeintliche Idee der Vergeltung überhaupt nicht im A. T. sich findet. Eine zweite Ansicht nimmt diese Gedanken so auf, daß Gott, als gerechter seinen Willen, der vorübergehend in Gesetzesform geoffenbart wird, kund thue und durchsetze. Da dieser Wille nun für die ganze Menschheit gilt, von keinem Gliede derselben aber befolgt werde, wegen der allgemeinen Erbsünde, so ruht ein *zardzoua* oder der göttliche Zorn über der Menschheit; die Gnade ist dem Zorn und der Strafgerechtigkeit diametral entgegengesetzt. Auch diese Ansicht ist auf jedem Punkte dem A. T. fremd. Ein allgemeiner Wille Gottes, der positive Gerechtigkeit forderte, existirt nicht; die Erbsünde oder vielmehr Gattungssünde hebt die Prädicirung des Frommen als eines Gerechten nicht auf; der göttliche Zorn wäre Haß, sobald er bleibend wäre, da er als Affect einer besondern Reizung und einer besondern Erweisung bedarf, aber auf jede Uebertretung des göttlichen Willens keineswegs erfolgt. Die Gnade ist endlich der Zedakah völlig inhärirend, in ihren Erweisungen größtentheils mit ihr identisch, bildet aber weder einen contradictorischen, noch polarischen Gegensatz zu derselben. So müssen wir entschieden die Ungebühr abweisen, welche Theosopheme, die man als Hülfunterbau für eine besondere theologische Ausprägung christlicher Dogmen nöthig zu haben meint, dem A. T. andichtet, um in dem Nimbus biblischer Begründung zu glänzen.

Die Apokryphen zeigen im Ganzen keine neue Wendung der Vorstellung. Baruch 1, 15. 2, 6: „Unserm Gotte ist Gerechtigkeit, unser aber ist Beschämung der Angesichter“ — ist ebenso zu verstehen wie jenes *פְּרִיץ*, welches Pharao von Jehovah aus-

sagt, Ezech. 9, 27: Gott hat eine gerechte Sache, und wir sind die Schuldigen. Das Bild ist das eines Rechtshandels. — In der Stelle mit den gehäuften Prädicaten, 2 Makk. 1, 24. 25, steht *δίκαιος* neben *ισχυρός* und *παντοκράτωρ*; die nahe Verwandtschaft des Begriffs mit den Eigenschaften des allmächtigen Herrschers tritt hier hervor; *δίκαιος* und *ἐλεήμων* stehen sich nicht gegenüber, sondern bilden in gleicher Weise Momente des weltregierenden göttlichen Thuns. Ganz in dem Sinne der Psalmen steht die Bezeichnung als *δίκαιος κριτής* 2 Makk. 12, 6 oder noch genauer 12, 41: *τοῦ δικαιοκρίτου κυρίου τοῦ τὰ κεκρυμμένα φανερὰ ποιοῦντος*, also der Gott ist gemeint, der das Verborgene an's Licht zieht, um es zu richten, die Allwissenheit im Dienste der Gerechtigkeit. — Auch gewinnt die *δικαιοσύνη* den Sinn der Zedakah, die sich den Gerechten als Heil und Güte erweist, in Tob. 3, 2, wo sich an die Aussage: Gerecht bist du! die Bitte anschließt: Gedenke meiner und blicke auf mich! — ähnlich, wie wenn es in den Psalmen heißt: Errette mich um deiner Gerechtigkeit willen. — Die schon theologisirende Betrachtungsweise des Verfassers der salomonischen Weisheit nennt zwar selten die göttliche Gerechtigkeit, und es ist merkwürdig, daß in Kap. 11, in welchem die Bezeugung gerechten Waltens in vielen Beispielen dargelegt wird, jenes Wort fehlt. Dennoch ist er wichtig wegen der Stelle 12, 15, die mit der ganzen Theologie des Buches in engster Beziehung steht. Dort heißt es: „Indem du gerecht bist, regierst du Alles mit Gerechtigkeit und hältst es für unangemessen (*ἀλλότριον ἡγούμενος*) deiner Macht, auch den, der die Strafe nicht verdient hat, zu verdammen. Denn deine Stärke ist der Gerechtigkeit Grund (*ἡ γὰρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχή*), und daß du über Alle herrschest, macht, daß du Allerschonest.“ Hier wird also die Gerechtigkeit als eine solche Erweisung der göttlichen Allmacht erkannt, welche den sittlichen Werth und Unwerth der Menschen in Rechnung zieht; sie erscheint also als die innere Norm und Schranke der Macht und leugnet die echt semitische Vorstellung des Hiob, der aus der gewaltigen Macht Gottes das Gegentheil, die Nichtberücksichtigung menschlichen Werthes, folgerte. Dem Verfasser der Sapienz ist aber die Allmacht auch Grund der Barmherzigkeit und Liebe, insofern Gott nichts zu fürchten hat und er auch nichts verachtet und

verabscheut, was er einmal geschaffen hat, 11, 23. 24 ¹⁾. Freilich ist, logisch betrachtet, damit nur die Allmacht als der Liebe und Güte nicht feindlich erwiesen, ist die Möglichkeit harmonischer Verbindung und Wechselwirkung constatirt; die Liebe selbst bleibt ein eigenthümlicher Zug göttlichen Wesens, und darin ist noch die Schranke dieses Theologisirens zu erkennen, daß die Allmacht der Liebe superordinirt, nicht subordinirt wird.

Hieran knüpfen wir einen Rückblick auf die gewonnenen Ergebnisse, der theils einfach resumirt, theils auch die Verschiedenheit derselben aus der Gesamtanschauung des göttlichen Wesens im Alten Bunde zu erklären sucht.

1. Das Richten Jehovah's fließt nicht aus der Eigenschaft der Gerechtigkeit, sondern aus seinem Verhältniß zur Welt (und zum Volke) als König. Gott vollzieht dies Richten nach einer stetigen inneren Norm, sowie unter Rücksichtnahme auf die Menschen; darum richtet er gerecht.

Das menschliche Richten setzt Interesselosigkeit voraus; das göttliche hat das deutliche Interesse, einen concreten Zweck zu realisiren, durch den jene innere Norm und jene Rücksichtnahme näher bestimmt werden. Die göttliche Gerechtigkeit ist also nicht forensischer Natur.

2. Die Zedakah ist diejenige Gesinnung Gottes, welche in ihrer Bethätigung den wahren, d. i. sittlich-religiösen, Werth oder Unwerth einer Persönlichkeit oder einer Gemeinschaft in absolut richtiger Weise anerkennt.

Die bloße Vergeltung, nach welcher der Gute Heil, der Böse Uebel empfängt, ist nie selbst Zweck, immer nur Mittel, und darum wird sie fast nie auf die Gerechtigkeit zurückgeführt. Die Vergeltung bestimmt also das gerechte Walten nie in letzter Instanz, sondern nur der höchste Zweck Gottes. Sein Inhalt ist das (bundesgemäße) Heil der Frommen.

3. Die Gerechtigkeit stellt sich in concreto dar als die göttliche Liebeserweisung an den Gerechten und erscheint als Heil und als Gnade (חַסֵּד, חַסְדִּים), sofern Gott die Hindernisse, welche

¹⁾ Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipzig, 1837. S. 264. 285; und Greg. Handbuch zu den Apokryphen des N. T.'s 1860, VI, S. 215 und 226 f.

sowohl in der Noth, als auch in der Sünde der Frommen liegen, beseitigt. Die richtige Stellung derselben zu Jehovah wird gefordert, die zum Bunde stillschweigend vorausgesetzt; selten und spät wird auch diese urgirt.

Die Gerechtigkeit fordert nicht die Bestrafung der Bösen als solcher (diese Consequenz der Anschauung ist noch unausgebildet), wohl aber, sobald sie jenen höchsten Zweck Gottes an den Frommen hindern und vereiteln wollen.

Die Noth der „Elenden“ wird gehoben, indem Gott theils ihnen zu ihrem guten Recht verhilft, theils sie selbst auf dem Heils-Wege, durch äußere und innere Führung, leitet.

So weit ist die Manifestation der Gerechtigkeit Gottes durch die historische Erscheinung des israelitischen Bundes auf keinem Punkte ausdrücklich bestimmt und bedingt, sondern steht in diesen ihren Grundzügen auf einem universalen, religiös-sittlichen Boden.

4. Als Heil erscheint die Gerechtigkeit indeß auch, sofern die Erlösung des wahren Israel zugleich die Rettung der als Gottesvolk vereinigten Frommen und Gerechten ist, nicht aber, sofern Israel erwählt ist. Wird diese Bundesidee jedoch vorausgesetzt, so fordert die Gerechtigkeit ihre Vollziehung als Heil unter jenem Gesichtspunkte. — Auch alle Bundesoffenbarungen im Worte tragen das Merkmal der Gerechtigkeit; doch ist sie nicht die Quelle derselben, am wenigsten die der statutarischen Thorah.

5. Später (nach dem Exile) wird die Verbindung mit dem Bunde noch enger geknüpft, jedoch erst, nachdem die Idee desselben bedeutend erweitert und universaler geworden ist (Jeremias, Deuterojesajas).

Der Gotteszorn, ursprünglich nur gegen Bundesbruch gerichtet in Strafen gegen Israel und die Heiden, wird als Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit gefaßt. Dadurch ist die doppelseitige (erlösende und strafende) bundesgemäße Thätigkeit Jehovah's mit der Gerechtigkeit eng verbunden. — So nähert sie sich der Fassung als innerer Norm der göttlichen Weltregierung oder als der Eigenschaft, vermöge welcher der höchste Weltzweck dem göttlichen Handeln in stetiger Weise immanent ist. —

In diesen mannichfachen Wendungen glauben wir die Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit als Zedakah, wie sie im Alten Bunde erscheint, in erschöpfender Weise auseinanderlegen

zu können. Einer schärferen begrifflichen Ausprägung widersteht die Natur des geistigen Mediums, in welchem der Schatz religiöser Erkenntniß Eigenthum der Schriftsteller und des Volkes geworden ist, ebenso wie die nothwendige Lückenhaftigkeit, in der solches Wort zur Anwendung kommt und die manche Seiten fast unberührt läßt; die wissenschaftliche Strenge und Vorsicht gemahnen indeß gleich stark, solche Lücken nicht voreilig auszufüllen und die Anschauung nicht theologisch ab- und auszurunden. Wohl aber bedarf es des doppelten Hinweises, theils inwiefern der praktische Gebrauch jener Vorstellungen sehr häufig einen Vollgehalt zeigt, eine Farbenfülle, bei der andere tiefere Anschauungen den Hintergrund und den Kern bilden, theils inwiefern im Gebrauche manche Consequenzen, die das Bild erst vervollständigen, nicht gezogen worden sind. Beides ist erst möglich durch die Einsicht, wie unsere Vorstellung mit den Hauptmomenten des alttestamentlichen Gottesbegriffs zusammenhänge.

Daß die Gerechtigkeit unmöglich die Blüthe und Spitze des Gottesbegriffs im A. T. sei, erhellt ebenso aus diesen Untersuchungen wie aus den früheren über die Heiligkeit. Vielmehr bilden zwei virtuelle Eigenschaften ihren Unterbau und ihre Voraussetzung, die Allmacht und die Güte. Die erstere dominirt in dem ursprünglichen semitischen Gottesbewußtsein; allein für sich selbst kann sie es zu keinem bestimmten Zwecke bringen. Die höhere Stufe des Israelitismus kennzeichnet sich dadurch, daß es ihm widerstrebt, die bloße Darstellung der Macht als solcher als den vollen Zweck Gottes zu fassen, so gewiß auch seine Herrlichkeit hiedurch aller Welt kund wird und zu der Anerkennung der absoluten Hoheit Gottes führt. Ja, die schöpferische Allmacht muß sich nun auch zu ihren Schöpfungen bekennen, muß sie nicht nur setzen, sondern auch halten und erhalten; denn das bloße Schaffen und wieder Zerstören wäre nicht Erweisung der Allmacht, sondern der schöpferischen Laune und Willkür und enthielte nur die Begründung des ewigen Naturwechsels durch Eine höchste Causalität, die aber deshalb eben machtlos ist, weil ihr Wirken nur in den identischen Kreis des wechselnden Naturlebens gebannt bliebe. — Diesem Zurücksinken in die Naturreligion steuert nur der Fortschritt, den Ausdruck der Allmacht als Bezeugung eines Urwollens zu fassen und durch diese Ver-

geistigung und formale Ethisirung ebenso zu adeln wie zu erhalten. Gegenstand dieses Urwollens kann nur das Gesezte, der Complex der geschaffenen Wesen sein, nicht nach ihrem materiellen Dasein, sondern nach der ihnen immanenten Bestimmung, d. h. ihrer Eigenthümlichkeit. Diese Wahrung der Eigenthümlichkeit aller Wesen ist zugleich eine Sicherung ihres Einzelzweckes (oder ungenauer: ihrer Idee) inmitten des ganzen Weltzweckes. Der Vorstellung einer schlechthin unbegrenzten Willkürmacht gegenüber erscheint als Schranke ¹⁾, was Fortschritt zu geistiger und sittlicher Auffassung ist. Diese Wahrung und Erhaltung alles Geschaffenen nach seinem besondern Zweck und in seinen eingeborenen Bestimmtheiten ist nun Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit ²⁾. Nur daß die Bethätigung derselben in dem Bereich der Natur lieber als Weisheit dargestellt wird, während die Gerechtigkeit auf das menschliche Leben eingeschränkt wird. Die Einheit der Allmacht und der Gerechtigkeit erscheint aber in der Stellung Gottes als König und Herrscher, der also leiten will, dem seine Unterthanen Zweck sind. Fließt aus dieser Anschauung die Thätigkeit des Richtens im weitesten Sinne (d. h. nicht nur שפט, sondern auch הרכיב, ריך), so sieht man, wie dasselbe mehr durch die Allmacht als durch die Gerechtigkeit begründet ist. Aber der Zweck des Regierens involvirt auch das Heil der Regierten, in welchem sich erst die Wahrung und Erhaltung derselben völlig darstellt. Der Umfang dieses Reiches ist freilich die ganze Welt, aber anders stehen zum leitenden königlichen Willen die, welche sich ihm hingeben, anders die, welche ihm trotzen. Die ersteren sind die Gerechten; an ihnen vorzüglich erweist sich jener Wille als Gerechtigkeit. — In dieser Strömung zeigt sich die Anlage zu einer schlechthin universalen Ausprägung der Anschauung; von hier aus erfolgt nun auch die Anknüpfung an die Bundesökonomie, sofern dieselbe den Inhalt des göttlichen Willens, theils des fordernden, theils des verheißenden, darlegt.

Einen zweiten eigenthümlichen Ausgangspunkt (dem zweiten Centrum einer Ellipse vergleichbar) bildet die Güte Gottes.

¹⁾ Daher der Schein: omnis determinatio est negatio.

²⁾ Die Verbindung der Gerechtigkeit mit der Thierwelt ist ungewöhnlich, aber nicht unerhört. Ps. 36, 7 heißt es: Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge; אדם ובהמה תרשיב ידורה.

Darum eigenthümlich und besonders, weil das alttestamentliche Gottesbewußtsein noch stets gegen jene erdrückende Idee der schlechthinnigen Uebermacht Gottes anzukämpfen hat. Sie klärt sich auch aus der Vorstellung einer Neigung ¹⁾ (daher רָחֵם) zu der des deutlichen zweckvollen Willens ab. Die unmittelbare Folge jener Neigung richtet sich nun auf Erhaltung und Pflege des Daseienden; sie bleibt auch die unerschöpfliche Quelle für die stets sich wiederholenden Erweise göttlicher Langmuth und Gnade — eine Quelle, die selbst keinen tieferen Grund ihres Bestehens erkennen läßt. Allein auch hier muß der Fortschritt dahin geschehen, daß nicht das empirische Dasein der Wesen erhalten wird, sondern ein Höheres in ihnen, ihre Idee, ihr Einzelzweck; sonst fallen sie dem Laufe des Naturlebens anheim oder zerstören sich untereinander. Darum wird sich die besonnene Güte, d. h. der Liebeswille Gottes, auf die Erhaltung der Eigenthümlichkeit unter Berücksichtigung des besonderen sittlichen Werthes der Wesen richten. Bei den Menschen wird derselbe davon abhängen, ob sie ihr eigenes Thun dem göttlichen conformiren, den eigenen Willen dem höheren Liebeswillen analog bethätigen. Dadurch erst wird das Thun auf beiden Seiten ein gerades, wird gerecht. Jene Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit menschlichen Lebens involvirt auch, daß die Liebe sich an demselben als an einem Organismus erweise. Organisch aber verwirklicht sich das Menschenleben in den Gemeinschaften von Familie und Volk. Völlig identisch kann sich die Liebe als Wille nicht zu allen Familien und Völkern erhalten, weil dadurch der ihr immanente universale Zweck, das Heil der Welt, gefährdet würde. Hieraus ergiebt sich denn die ökonomische Erweisung des göttlichen Liebeswillens in der Erwählung des Volkes Israel.

Sonach wird die Gerechtigkeit von der theokratischen Bundes-

¹⁾ Auch dies ist echt semitisch. Das Gottesbewußtsein des Islam combinirt einfach beide Momente der Allmacht und der Barmherzigkeit und fixirt dadurch jenen semitischen Typus, ohne aber zu einer inneren Vermittelung und Einheit der polaren Unterschiede durch den Begriff des Zweckes und des Willens zu gelangen. Jenen Standpunkt steht aber schon Pseudosalemo in Weish. Sal. 11, 23. 24 im Begriffe zu verlassen. Zur einseitigen Herrschaft gelangt das erstere Moment in der asiatischen Naturreligion, wie auch im Brahmanismus, das letztere, das der Barmherzigkeit, im Buddhismismus.

idee erst in zweiter Linie berührt, während die Heiligkeit in dieser ganz und gar wurzelt; ja die Hauptrichtung der Gerechtigkeit geht in's Allgemeine und widersirebt einer theokratischen Verengerung nur darum weniger, weil sie durch diese neue Beziehung größere Bestimmtheit, concreten Inhalt und sichere Ziele erhält. So ist es zu verstehen, wenn wir von einem polaren Gegensatz zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit redeten. Jenen concreten Inhalt bildet aber der Zweck des Bundes mit Israel, der sich zwar zunächst auf stetige Aneignung, d. i. Heiligung, von Israel richtet, allein nach zwei Richtungen hin nach und nach den rein nationalen Gesichtskreis verläßt. Theils nämlich soll jener Zweck nur an den wahrhaft Bundesstreuen zur Erfüllung kommen; die bloß äußerliche Bundesgemeinschaft tritt vor der religiös-sittlichen allmählich zurück und dadurch wird die Zahl der echten Israeliten kleiner durch Rücksichtnahme auf ihren sittlichen Werth, d. h. ihre innere Willensrichtung; — theils bleibt es ein feststehender Grundgedanke, der zunächst schon im Patriarchenzeitalter, stärker und klarer bei den großen Propheten hervorbricht, daß alle andern Völker der Erde an der Bundesgemeinschaft irgendwie Antheil haben werden. Dadurch sind sie auch befaßt unter den ökonomischen Zweck; und es zeigt sich, daß in der theokratischen Bundesidee der allgemeine Weltzweck vorhanden ist, wenn auch latent. In dieser religionsgeschichtlichen Verengerung (*ὁ νόμος παρειστέλει*) liegt der israelitischen Religion hohe Bedeutung wie ihre Einseitigkeit. — Genauer aber wird die Gerechtigkeit Gottes auf alle die Thaten angewandt werden können, welche die sich universalisirende Bundesidee zu verwirklichen suchen; so begreifen wir nunmehr völlig ihren Gebrauch im Deuterojesajas. Andererseits sahen wir, daß es zwar nicht im Interesse der Gerechtigkeit Gottes liege, daß jedweder Böse sein richtiges Strafmaß empfangen, wohl aber daß er erhalte, dessen er werth ist, und niemals sich derselben Gottessegnungen erfreue wie der Gerechte. Auf die Heilsökonomie bezogen, stellt sich dies Verhältniß so dar, daß Alles, was den Bund bricht oder schädigt, vernichtet werden muß, und diese Vernichtung hält darum so lange an als die Bundesstörung, wie sie mit derselben zugleich aufhört. Diese göttliche Thätigkeit wird ursprünglich aus einem Affect hergeleitet, der der Barmherzigkeit (nicht der Güte, Liebe, Gnade) entgegen-

gesetzt ist ¹⁾, dem Zorne Gottes. Der Schein von Willkür, welcher in dieser Vorstellung an und für sich liegt, findet sich auch in den Erweisungen, wie wenn auswärtige Völker darum gezüchtigt werden, weil sie gegen Israel als Nation Krieg führen. Dieser zwiefache Schein wird aber durch das Hervortreten des göttlichen Heilszweckes beseitigt; das Walten Gottes empfängt nicht mehr rein empirische Normen und Anlässe, sondern religiös-sittliche; nicht der Heide, sondern der Böse wird als Bundesbrecher verdammt. Der Zorn Gottes wird zum Ausdruck gerechten Willens innerhalb der durch den allgemeinen Heilszweck nothwendig gesetzten Bedingungen und Schranken.

II.

Aus dem Ergebnisse, daß die göttliche Zedakah sich vorzüglich an den „Gerechten“ erweise und daß durch dieses Verhältniß ihre eigenthümlichste Erscheinung im A. T. begründet werde, erhellt deutlich, wie wichtig die Frage nach dem Wesen der menschlichen Gerechtigkeit sei. Die Beantwortung derselben vervollständigt erst die bisherige Untersuchung.

Wir begegnen hier einer gleichen merkwürdigen Erscheinung wie bei der Gerechtigkeit Gottes. Von der menschlichen Zedakah ist gerade in dem Corpus der Thorah, den drei mittleren Büchern des Pentateuch, fast nirgends, nie an bedeutungsvollen Stellen die Rede. Hieraus läßt sich abnehmen, wie viel Gewicht der gewöhnlichen Erklärung: gerecht sei der Mensch, welcher alle Gesetze Gottes genau erfüllt — beizumessen sei. Ungemein häufig begegnen wir diesem Prädicate in den Psalmen, weniger, aber mit sehr wichtigen Modificationen, in den Propheten, selten in der Vorgeschichte des Volks, in der Genesis. Um mit letzterer zu beginnen, so lassen sich mehrere Stellen leicht erledigen, sofern sie nicht den Mittelpunkt unserer Frage berühren. Abimelech spricht Gen. 20, 4 zu Gott: „Herr, auch gerechtes Volk willst du erwürgen?“ Die Bedeutung streift hier nahe an die juridische Sphäre und ist aus derselben entnommen; gerecht ist Abimelech, weil er an dem bestimmten Vergehen unschuldig ist. Ähnlich Gen. 38, 26: Die Thamar ist gerechter als Juda, hat eine

¹⁾ Sehr deutlich erscheint dies z. B. Ps. 106, 40 u. 46.

geringere Schuld, da der ganze Handel auf Verletzung von Gesetzen beruhte, dort wirklicher Bruch des Ehevertrags, hier scheinbare Prostitution. Den Vollgehalt religiös-sittlichen Werthes giebt צדק in keiner der beiden Stellen. — Anders freilich Gen. 6, 9 und 7, 1. Noah ist gerecht und wird deshalb von dem Verderben der Sintfluth verschont. In der ersten Stelle spricht der Elohist, in der zweiten der Jehovist, oder wie man diese ersten Erzähler der Urgeschichten nennen mag. Eine Motivirung der Errettung Noah's werden wir in beiden Quellen erwarten; nur die Wahl desselben Ausdrucks fällt auf. Ganz ursprünglich ist er dem Jehovisten. Die Gerechtigkeit ist ihm der einzige Titel, auf Grund dessen Noah's Ausschließung vom allgemeinen Verderben erfolgt; denn daß nach 6, 8. Noah Gnade vor Jehovah fand, ist nur Folge, nicht Inhalt seiner Gerechtigkeit. Anders der Elohist 6, 9: er setzt neben „gerecht“ noch צדיק, merkwürdigerweise ohne jede Verbindung, und ergänzt diesen Begriff durch den alterthümlichen, höchst seltenen Zusatz (der nur zur Bezeichnung der hervorragenden Frömmigkeit einzelner Urväter gebraucht wird): „Mit Gott wandelte Noah.“ Auf Grund dieser Eigenschaften schließt Gott mit ihm auch einen Bund. Derselbe Elohist stellt nun auch beide Aussagen als Gebot dem Bundesschlusse Abraham's, 17, 1, vor: die tadellose Integrität und der Wandel vor (freilich nicht mit) Gott; ein Zusatz wie צדיק יהיה fehlt aber. Ja, keiner der drei Erzväter wird „gerecht“ genannt. Die Vermuthung liegt hier äußerst nahe, daß jenes צדיק in 6, 9 vom jehovistischen Redactor eingeschaltet wurde. Der concrete Inhalt dieses Begriffs erhellt aber deutlich aus 6, 22. 7, 5: es ist der unbedingte Gehorsam gegen Gottes Willen. Darum dürfen wir auch nicht aus jener merkwürdigen Schilderung der Sünde in 6, 10 (alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt) etwa den Schluß entnehmen, „gerecht“ sei, wer seinen (ihm ursprünglich bewußten) Weg gerade innehält, — eine Erklärung, die freilich mit der Etymologie des Wortes sich nahe berührt. — Indirect wird aber auch Lot unter die „Gerechten“ gezählt, gleichfalls vom Jehovisten, Gen. 18, 23—28. Der Begriff ist hier offenbar ganz allgemein: wie die Sodomiten als Frevler vertilgt werden, weil sie allen menschlichen und göttlichen Geboten Hohn sprechen, so wird Lot gerettet, weil er die Pflichten

der Gastfreundschaft erfüllt und den höheren Weisungen als göttlichen gläubigen Gehorsam leistet. — Was haben aber jene beiden Fälle von Noah und Lot gemein, daß die überall sonst hervortretende religiös-sittliche Motivirung des Jehovisten von ihnen ausschließlich die Gerechtigkeit aussagt? Offenbar ist es der eclatante Gegensatz gegen die Frevler, unter denen sie weilen. Und hierdurch werden wir gerades Wegs auf die Anschauung hingewiesen, welche in den Psalmen überall zu Tage tritt. Damit stimmt bekanntlich die Zeit, in welcher der Jehovist gelebt haben muß, trefflich überein.

Die bedeutsame und berühmte Stelle Gen. 15, 6 haben wir hiebei nicht übersehen; einen völlig neuen Beitrag zur Erkenntniß der wesentlichen Merkmale des צדק liefert sie nämlich nicht. Dort heißt es: „Abram vertraute auf Jehovah und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit.“ Man schlüpft zu leicht über das נחשבה hinweg. Freilich bedeutet es nicht, daß der Glaube nicht Gerechtigkeit sei; das göttliche Urtheil ist ein richtiges. Aber die einfache Voraussetzung kann doch nur diese sein, daß auf diese innere Stellung Abram's zur empfangenen Verheißung nur im weiteren, uneigentlichen Sinne der Begriff der Zedakah anzuwenden sei, während ein anderer Inhalt den Schwerpunkt, das innerste Centrum dieser Zedakah ausfülle. Jenes Urtheil ist möglich, aber nicht nothwendig: möglich, weil die allgemeine Bestimmung: Gerecht ist, wer der Declaration des göttlichen Willens gegenüber sich gehorsam erweist, auch auf den verheißenden Willen Gottes Anwendung finden könne; Gehorsam gegenüber einer Verheißung ist aber Glaube und Vertrauen. Vielmehr fällt die nächste Anwendung des Begriffs Zedakah dem Gehorsam zu, der sich an dem fordernden, gebietenden Willen Jehovah's bethätigt. Darum heißt es nicht: Und dieweil Abram gerecht war, glaubte er. Eine blos innere Stellung scheint dem Jehovisten dem Vollgehalt des Zaddik noch nicht zu entsprechen, wenn nicht Wandel und That hinzutritt. Dieselbe Formel, offenbar entlehnt, finden wir auch Ps. 106, 31 von jener Eiferthat des Pinehas gebraucht, die derselbe an dem israelitischen Fürsten und dem moabitischen Weibe verübte. Die Bezeugung theokratischen Eifers gehört nicht nothwendig zur Zedakah; sofern hier aber ein Gotteswille ausgeführt wird,

kann sie dahin gerechnet werden. — Hieraus ergibt sich, daß jene Stelle von Abram zwar auf eine Erweiterung der ursprünglichen Anschauung hinzielt, dieselbe aber nicht um ein wesentliches Merkmal bereichert. Der im Wandel und im Thun sich bezeugende Gehorsam gegen den göttlichen Willen bleibt nach jehovistischer Fassung der Hauptinhalt der Zedakah.

Führt uns dieselbe, dem Zeitalter des Verfassers gemäß, weit über den Mosaismus hinaus, so fordert die Frage hier eine Erledigung, warum in der Thorah von der menschlichen Gerechtigkeit nicht die Rede sei. Nicht „ihr sollt gerecht“, sondern „ihr sollt heilig sein“ — lautet die zusammenfassende Forderung des Gesetzes. Wir verweisen auf die Darlegung in dem mehrfach erwähnten Aufsatze über die Heiligkeit, daß das religiös-normale Verhalten des Israeliten nach dem Gesetze in der Wahrung des bereits bestehenden religiösen Verhältnisses zu Gott innerhalb des Bundes, in der Wahrung eines normalen Habitus gedacht werden müsse. Die positiven Forderungen sind meist cultisch, die sittlichen meist negativ und treten gern ausdrücklich unter den beherrschenden allgemeinen Gesichtspunkt, daß es sich hier um Wahrung des göttlichen Eigenthums handele. Die socialen Verhältnisse bedürfen noch einer streng rechtlichen Ordnung, bevor an sittliche Leitung und Weisung gedacht werden kann. Darum erscheint der Gegensatz von שָׁמַיִם und אֶרֶץ , Ex. 23, 7. 8, als ein rein juridischer: schuldig und unschuldig im Gerichte, letzteres völlig synonym mit נָקִי . Vgl. Deut. 16, 19. 25, 1.; 1 Kön. 8, 32.; ähnlich von Isboseseth 2 Sam. 4, 11. Das Zedek wird gebraucht bei der richtigen Wage, Maß und Gewicht, Lev. 19, 36. Freilich ist der Raum des Verbotes so weit ausgedehnt, daß die Vorschriften oft über die gerichtlich zu ermittelnden Vergehen weit hinausgehen; sie streifen das Gebiet sittlicher Gesinnung bis zu principiellen Geboten wie: „Du sollst deinen Nächsten und den Fremdling lieben wie dich selbst“, Lev. 19, 18. 34. Allein das letztere scheint keinen weiteren Inhalt zu haben als den (V. 33), die fremden Insassen nicht zu unterdrücken, und auch das erstere klingt nur wie die positive Wendung des V. 18^a: „Du sollst nicht rächen und bewahren“, d. h. nicht nachträgerisch und rachsüchtig sein. Auch ist es hier gut, sich zu erinnern, daß diese sehr eigenthümliche, gewiß volksmäßige, Zusammenstellung von

Gesetzen in Levit. Kap. 19 völlig den Charakter einer jüngern Zeit trägt ¹⁾. Der Hauptgrund aber für das Nichtvorkommen des Begriffs menschlicher Gerechtigkeit in seinem religiösen Vollgehalt liegt darin, daß derselbe eine viel reifere Lebensanschauung involvirt und eine reichere sociale Erfahrung voraussetzt, als sie das Zeitalter der mosaischen Legislationen haben konnte. Die ganz andere Stellung des Deuteronomikers, bei dem dieser Grund wegfällt, werden wir später berühren.

In den Psalmen treten bekanntlich die großen theokratischen Grundgedanken in ihrem geschichtlichen Gefüge mehr zurück, das persönliche Leben des Einzelnen mehr in den Vordergrund. Während sonst Segnung und Rettung an den Bund und die Erwählung geknüpft erscheint, so hängt beides hier von der religiös-sittlichen Normalität des Einzelnen ab. Der Volkszusammenhang schwindet vor dem Gegensatz der Gerechten und Gottlosen. Wir werden demgemäß den Kreis nicht zu weit ziehen, wenn wir alle die Hauptmerkmale, durch deren Erwähnung der fromme Sänger die Geneigtheit Gottes, ihm zu helfen, erlangen möchte, in ihrer Eigenschaft als religiöse Werthmesser der Gerechtigkeit zuweisen. Zunächst sind hier die sinnverwandten Ausdrücke von Belang. Die Frommen heißen „Heilige“, sofern sie in Wahrheit Gottes Eigenthum sind; auf den persönlichen Werth fällt viel weniger das Gewicht denn auf dieses Verhältniß. Sehr nahe steht die häufige Bezeichnung **הַקְּדִירִים**. Hupfeld's passive Bedeutung liegt sprachlich weitaus am nächsten (wenn auch die active nicht unmöglich ist und darum eine metonymische Aussage des **הַקְּדִיר** Ps. 145, 17 von Gott sich denken läßt), begrifflich ist sie allein statthast; denn **הַקְּדִיר** läßt sich wohl gegen gleich und niedriger Stehende, nie gegen Höhere beweisen ²⁾, vollends nicht gegen Jehovah, zumal die göttliche **הַקְּדִיר** gerade in den Psalmen zu einer specifischen Haupteigenschaft Jehovah's ausgebildet ist. Die **הַקְּדִירִים** sind die, welche die **הַקְּדִיר** Gottes fortwährend reichlich erfahren, daher hier der Eigenthumsbegriff („deine Frommen“) so häufig hinzutritt. Sehr allgemein heißt es: Die Gottesfürchtigen,

¹⁾ Vgl. Knobel, Exod. und Levit. 1857. S. 500.

²⁾ Die Liebe zu Jehovah wird stets mit **אָהַב** gegeben, Ps. 31, 24. 116, 1, u. ö., selten mit **יָרַח** Ps. 18, 2.

die auf Jehovah harren, die ihn suchen u. s. w. Dagegen sehr nahe kommt dem צדיק der Ausdruck ישרים, die Geraden (Luther: die Redlichen), die einen klaren Wandel, der nicht vom rechten Wege weicht, führen. Und da die Führung dieses Wandels weniger durch ein deutliches Ziel oder gar durch feste Normen zu beiden Seiten bestimmt ist, so liegt die Gewähr für die Geradheit in dem subjectiven Quell aller religiösen Gesinnung, im Herzen, — daher „die Geradherzigen“, ישרי-לב, Ps. 7, 10 u. 11. 11, 2. 3. 32, 11. 33, 1. 64, 11. 94, 15. 97, 11. 119, 7. 125, 4. 140, 14. Vereinzelt steht „Gläubige“, אֱמוּנָה, Ps. 31, 24.

Der begriffliche Inhalt der menschlichen Gerechtigkeit, wie sie in den Psalmen erscheint, legt sich dar erstens in der Stellung des Gerechten zu Gott, zweitens in dem sittlichen Verhalten gegen den Nächsten, drittens in seinem Verhältniß zu dem Ganzen des Gesetzes.

a. Die häufige Ansicht, daß die Gerechtigkeit im Alten Bunde nichts Anderes als Legalität sei, wird durch den ersten Blick in die Psalmen gründlich zerstört. Die Stellung des frommen Beters zu Gott ist keine willkürliche, ist nicht Erzeugniß einer Stimmung, die, so zu sagen, außer Rechnung liegt; sie ist wesentlich als Gradmesser persönlichen Werthes. Und darum genügt es nicht, jenen falschen Begriff in seiner Aeüßerlichkeit zu negiren und die subjective tieferinnere Zustimmung zu der göttlichen Norm hinzuzufügen; vielmehr ist die Grundlage dieser Anschauung verfehlt und darum zu corrigiren. — Die feste Basis der Gerechtigkeit bildet der Glaube an Jehovah; das Gebet als solches setzt denselben voraus. Daher die unermüdlichen Aussagen: ich traue auf Jehovah; ich hoffe, ich harre auf Ihn; Du bist meine Stärke, mein Fels, meine Zuflucht, mein Heil, meine Rettung. Die Gegenbehauptung der Bösen: יֵרֵךְ אֱלֹהִים, enthält wesentlich den Unglauben an die Hülfe Gottes. Inwiefern aber der Gerechte auf Jehovah harret, geht aus den mannichfachen Zusätzen deutlich hervor. Es ist die Zedakah, die חֶסֶד, der Name, die Treue Gottes, in zweiter Linie seine Macht und Allwissenheit. Der Gerechte weiß sich als besonderen Gegenstand göttlicher Vorsehung und vertraut der Fähigkeit und Willigkeit Jehovah's, sein Leben auf dem rechten Pfade zu führen. Vgl. z. B. Ps. 52, 10. 11. 106, 12. 24. 119, 66. 118, 9.; ich harre auf Jehovah, wenn er auch mit

seiner Hülfe verzieht, 55, 24. 56, 4. 5 u. 12. 62, 6. 71, 1; ich vertraue auf Dich, nehme meine Zuflucht zu Dir, 16, 1. 57, 2. 64, 11. 141, 8. Die innerste Gesinnung des Herzens ist auf Jehovah hin gerichtet (יְהוָה לִבִּי), 57, 8. 62, 8. 9. 63, 9. Diese beharrliche Zuversicht wird aber oft durch innere Zweifel schwer erkämpft oder erhalten; dann ist „die Seele stille zu Gott, der mir hilft“, 62, 2. 3; sie dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott, 63, 2. 42, 3. „Ich ebnete und schwichtigte meine Seele gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter, gleich dem Entwöhnten ist bei mir meine Seele“, Ps. 131, 2. Der Glaube bewährt sich, wenn aus der tiefsten Noth, nach den dringlichsten Aufforderungen zu helfen, zu erwachen, aufzustehen, nach den fläglichsten Bitten und lebendigsten Schilderungen großenammers das Vertrauen mit unerschütterter Kraft hervorbringt; während vorhin, bei dem übergroßen Glende, die Seele ganz Schweigen ist, so geht der Preis in vollen Tönen nach der Rettung oder im lebhaften Vorgefühl derselben. Dann hat das Herz auch an Jehovah selbst seine volle Freude, Ps. 37, 4, der die Wünsche des Herzens dem erfüllt, welcher „seinen Weg auf Jehovah wälzt“, W. 5. Der in der Noth beharrende Glaube bleibt das Juwel des „gebrochenen und zerschlagenen Herzens“, welches Gott wohlgefällig ist; denn zwar bedeutet das letztere nicht Demuth oder Reue, sondern die Bekümmerniß im Innersten ¹⁾, allein ebenso wie bei den Glenden und Armen wird der demüthige Glaube auch bei den zerschlagenen Herzen vorausgesetzt, Ps. 34, 19. 51, 19. 147, 3; Jes. 57, 15. — Dieser Glaube bildet aber insofern das Hauptmoment der Gerechtigkeit, als einmal derselbe allein die gerade, richtige Stellung der Seele zu Gott als höchstem Regierer und Lenker ausdrückt und die religiöse Empfänglichkeit für die göttlichen Wohlthaten bezeichnet, und weil für's Andere aus dieser Gesinnung ausschließlich auch die richtige Stellung zum Nächsten wie zum concreten göttlichen Willen hervorgehen kann. Sie involvirt eine Angemessenheit zur Zedakah Gottes darum, weil ja die letztere die schlechtthin geordnete Allmacht und Liebe in ihren Manifestationen bedeutet und der erste Schritt, um in diese feste Ordnung einzutreten, für den Menschen

¹⁾ Vgl. Ps. 102, 5 im Zusammenhange.

das unbedingteste Vertrauen ist. Und ein Gleiches folgt auch, wenn wir uns erinnern, daß die Festigkeit jener Ordnung in Gottes Thaten von dem allumfassenden, aber den persönlichen Werth des Individuums berücksichtigenden Heilszweck abhängt. An diesem kann der Mensch nicht anders als zunächst durch den Glauben participiren, sobald sich derselbe an ihm als an einem sittlichen Objecte vollziehen soll.

An den Glauben schließt sich ein zweites wesentliches Merkmal der richtigen Stellung des Gerechten zu Gott an: das Dankgebet. Dasselbe erscheint für Jehovah als bedeutend deshalb, weil er an der Ausbreitung seines Namens durch die redenden Zeugen seiner Thaten ein hohes Interesse hat. Die Annahme einer Gleichgültigkeit würde einen Rückfall in die Vorstellung jener abstracten Höhe Gottes bezeichnen, würde gerade dem eigenthümlich sittlichen Momente der Gottesidee, daß ihr der Weltzweck immanent ist, widersprechen. Daher die zahlreichen Aufforderungen zu danken und rühmen; daher das häufige Versprechen, seinen Namen kundzuthun den Brüdern in großer Festversammlung; daher die reiche Fülle der Lob- und Dankhymnen. Ist doch das Anrufen nicht selten als Bedingung der Erhörung geschildert, und das Verziehen der Hülfe wird um so befreundlicher, je länger und eifriger gebetet ist. Und darum bildet die תודה das rechte Opfer des freien Herzens; andere Gelübdeopfer will Jehovah nicht; das Gebet ersetzt Rauchopfer und Speisopfer, Ps. 50, 14. 15. 23. 141, 1. 2. Ist der letzte Gedanke schon nachexilisch, so geht später bei den Juden die Symbolisirung so weit, daß das Gebet zu einem im Detail ausgeführten Ersatz aller physischen Opfer sich gestaltet. — Dieser Dank ist aber darum Darstellung der Gerechtigkeit im Worte, weil er bezeugt, das Gottes That an seinem Geiste Frucht gebracht, in seinem Herzen einen empfänglichen Boden gefunden hat. Nach zwei Seiten hin fordert aber diese Bezeugung eine Folge. Einmal kann und soll das Zeugniß von der Gnade und Gerechtigkeit Gottes zündend, verbreitend wirken und so zur Gestaltung einer Gemeinde von gläubigen Gerechten beitragen. Andererseits erheischt der mögliche Zwiespalt zwischen Wort und Leben die Bewährung (wie des Glaubens, so auch) der Dankbarkeit im praktischen Verhalten. Denn der Frevler kann auch

beten „mit Lippen des Truges“, Ps. 109, 7¹⁾; wer sein Ohr entfernt, daß er Unterweisung vernehme, dessen Gebet ist ein Gräuel, Proverb. 28, 9; ja, es kann viel gebetet werden, wenn auch die ausgestreckten Hände voll Blut sind, Jes. 1, 15.

b. Der Schwerpunkt der Gerechtigkeit liegt freilich in dem normalen sittlichen Verhalten gegen den Nächsten. Im Begriffe des Nächsten treten aber die theokratischen Bezüge merkwürdig zurück. Zwar redet auch das Gesetz vom Nächsten, aber es unterscheidet wohl zwischen dem Insassen und dem Volksgenossen. Gegen „die Söhne deines Volks sollst du nicht rachsüchtig sein“, lehrt Levit. 19, 18. Auf diese breite Basis der Religions- und Volksgemeinschaft wird nicht reflectirt, d. h. die Forderung richtigen Verhaltens wird nicht aus diesen Instanzen hergeleitet. Die Pflichten scheinen aus der Gemeinschaft rein als solcher zu erwachsen und tragen darum durchweg den Charakter allgemeiner Sittlichkeit. — Was ihren Inhalt betrifft, so folgt von selbst, daß der Gerechte aller der Thaten sich enthalten werde, welche den Gottlosen und Frevler kennzeichnen. Vor Allem wird er keine Unterdrückung gegen den Armen und Ohnmächtigen üben, wird nie nach Habe und Leben des Nächsten stehen, vollends nicht mit Tücke und Hinterlist, wird nicht Geschenke nehmen, um den Unschuldigen zu verdammen, wird überhaupt nichts verüben, was mit עוֹל , dem Unrecht (עוֹלָה , עוֹלָה) bezeichnet ist, Ps. 7, 4. 5. Er meidet und haßt die Gemeinschaft der Frevler, 1, 1. 26, 4. 5; ja sie selbst haßt seine Seele, sofern sie Jehovah hassen, 31, 7. 139, 21. 22. Noch weniger wird er dem Nächsten Gutes mit Bösem vergelten, 7, 8. 35, 12. 38, 21. Er verabscheut alle Treulosigkeit, vollends gegen seinen Freund und Genossen, 55, 13—15. Von dem, der so wandelt, kann man sagen: er ist עוֹלָה und עוֹלָה , 15, 2. Allein diese Enthaltung von bösem Thun genügt nicht; sie erstreckt sich auf's Wort. Die Psalmen legen einen Hauptnachdruck darauf, daß der Gerechte kein Lügner und Falscher sei, nicht mit Trug und Verleumdung umgehe — Alles Kennzeichen des Gottlosen, Ps. 15, 3. 10, 7. 34, 14. 50, 19. 20. 52, 4—6. 62, 5. 101, 5; freundliche Be-

¹⁾ „Wenn ich Böses erschaute in meinem Herzen, so höret der Herr nicht“, Ps. 66, 18.

Lehrung und Ermahnung, wie sie in Ps. 4 und 37 sich aussprechen, stehen dem Gerechten an. Vergleichen wir hiermit den Dekalog, so werden diese Merkmale in die zweite Pentas desselben (nach philonischer Zählung) fallen, vor Allem auf das zehnte und neunte Gebot, welche gerade am meisten die Güte der innern Gesinnung nahe legen; das sechste und das achte (vgl. Ps. 15, 5: sein Geld giebt er nicht auf Wucher, wegen Ex. 22, 24) sind durch die Schilderung des Gottlosen ausgeschlossen; das siebente (Ehebruch) wird in den Psalmen fast nie, um so häufiger dagegen in den Proverbien berührt. Solcher Wandel ist תמים, integer, unsträflich; daher häufig dieser Ausdruck an Stelle des צדיק erscheint, bisweilen mit dem ישר verbunden. So Ps. 25, 21. 18, 24. 37, 37. 73, 13. 101, 2. Das תם schließt jede sittliche Schuld gegen den Nächsten aus.

Allein das sittliche Ideal ist noch größer; denn es geht auf eine bestimmte positive Gesinnung und ein daraus sich entwickelndes sittliches Handeln höherer Art. Die Enthaltung von jeder bösen That steigert sich dahin, daß der Gerechte gegen seinen Nächsten sich auch nichts Böses vornimmt; die böse Absicht, das böse Wollen bleibt ferne, Ps. 101, 3. Die religiöse Meditation (jenes Ordnen der Seele, צדק, Ps. 5, 2—4) erzeugt sittliche Besonnenheit und innere Güte bei denen, die ihre Seele in den Händen tragen, 119, 109. Die Vermeidung alles Truges geht dahin, daß man „Wahrheit redet auch in seinem Herzen“, Ps. 15, 2. Die Scheu, den Schwachen zu unterdrücken, wird nur da fest haften, wo man auch allem Hochmuth den Abschied gegeben hat, wo man die Gemeinschaft der frommen Dulder, im Bewußtsein gleicher religiöser Richtung, eifrig sucht, Ps. 101, 5—7. — Hieran schließt sich ein bestimmter sittlicher Zweck, — Frieden zu halten, Ps. 34, 15. 122, 6—9. Auch die christliche Frömmigkeit stellt diesen Zweck ungemein hoch; nur die Friedfertigen sollen Kinder Gottes heißen, Matth. 5, 9, und wer nicht dem Frieden in der Heiligung nachjagt, wird den Herrn nicht sehen, Hebr. 12, 14. — Ferner ist es nicht genug, wenn man nicht Gutes mit Bösem vergift, so daß die Vergeltung des Bösen mit Bösem gestattet wäre, wie die pharisäische Lehre mit falscher Uebertragung des rein juridischen Principis (nicht: Gesetzes) der talio auf das sittliche Verhalten gethan hat. Saul erkennt David

gerade darum als einen „Gerechten“, weil er ihm Böses mit Gutem vergolten habe, 1 Sam. 24, 18. Zu dieser Großmuth kommt das echte Mitgefühl hinzu, Ps. 35, 12—14: „Sie vergelten mir Böses für Gutes. Doch ich, wenn sie krank waren, kasteiete meine Seele mit Fasten, kleidete mich in Trauergewand und mein Gebet kehrte auf meinen Busen zurück (1 Kön. 18, 42). Als wäre er mein Freund, mein Bruder, ging ich einher; wie Einer, der um seine Mutter Leid trägt, ging ich trauernd gebeugt.“ Das Mitgefühl aber kommt zur That in der barmherzigen Milde gegen Arme, Dürftige und Elende. Auf diesen Zug wird ein besonderer Nachdruck gesetzt. Der Mangel an Barmherzigkeit charakterisirt den Gottlosen, Ps. 109, 16; aber wohl dem, der sich des Dürftigen annimmt, den wird der Herr erretten zur bösen Zeit, 41, 2; der Gerechte ist צדיק ורחם, 37, 21. Endlich wird auch der Gerechte auf religiöse Gesinnung des Nächsten hinwirken; denn er hilft dem Strauchelnden zurecht und wird die Uebertreter Gottes Wege lehren, sowie den Brüdern den Glauben stärken durch den Preis der göttlichen Gnadenthaten.

c. Die bisherige Erörterung zeigt eine Erscheinung, die wir in ihrer vollen Tragweite anerkennen müssen. Die tiefe sittliche Bildung, die uns in dem Ideal des Gerechten entgegentritt, stellt sich als das Product einer reichen Lebensbeobachtung und eines hohen sittlichen Geistes heraus, die in dem richtig gebildeten Gewissen ihre tiefe Wurzel haben. Nicht aber tritt das Gesetz als solches hervor; das Böse ist nach dem natürlichen Urtheil verwerflich; daß es sich bei seinen Uebertretungen um schändliche Verletzungen eines offenkundigen göttlichen Gesetzes, um Beleidigung der höchsten Majestät handle, gewahren wir in dem größten Theile der Vieder, ja auch bei den älteren Propheten niemals. Die legislative Thätigkeit, vom mosaischen Zeitalter anhebend, hatte einen reichlichen Stoff sittlich-religiöser Erkenntniß in Umlauf gesetzt, den die Propheten hegten und mehrten, aber die Urkunden selbst waren nicht die stets geöffneten, überall zugänglichen und vollends nicht die ausschließlichen Quellen solcher höheren Kunde. Schon hieraus könnte man die höchst wahrscheinliche Folgerung ziehen, daß die Hauptmasse der Vieder in eine Zeit fiel, die der öffentlichen kanonischen Geltung der

Thorah voranging. Nachdem das vollständige fünffache Gesetzbuch um die Scheide des siebenten und sechsten Jahrhunderts Kanonicität erlangt hatte und in allgemeineren Gebrauch gekommen war, erhält die sittliche Bildung eine sichere Quelle und eine feste Norm. Zugleich stellt sich dem Gläubigen und Gerechten die neue Aufgabe, zu diesem Gesetze eine bestimmte Stellung einzunehmen. Die allgemeineren Ausdrücke: Wohlgefallen, Willen, Vorschrift Jehovah's treten zurück vor der gesetzlichen Terminologie. Die größere Sicherheit der Erkenntniß lief freilich Gefahr, durch ein Schwinden wahrer Einsicht und Lebendigkeit erkauft zu werden, — eine Gefahr, welche in der Folgezeit bekanntlich nicht vermieden ward und zu traurig pharisäischer Verkümmern der Erkenntniß und starrer Legalität des Wandels hinführte. Allein in der älteren Zeit war dies noch anders; das köstlichste Zeugniß für diese, in der sich die volle bisherige Innerlichkeit mit der ruhigen Sicherheit des höheren Wissens paart, besitzen wir im 119. Psalm; in dieselbe Zeit fallen die Ps. 1. 112 u. a. In jenem goldenen Alphabet wird aber auch der Gesamttinhalt der Thorah verwerthet, der nicht nur statutarische Vorschriften, sondern in noch reicherer Fülle die wunderbaren Wege und Führungen Jehovah's in den alten Zeiten darlegte, — eine freudige Erkenntniß, welche bekanntlich zu einer Reihe schöner historischer Lieder begeisterte, Ps. 105. 106. 114. Die Volksgeschichte blieb die unerschöpfliche Lehrerin des göttlichen Willens ¹⁾. Inwiefern sich diese Vielseitigkeit in dem Reichthum von Synonymen in jener Spruchsammlung abspiegele, haben wir oben angedeutet.

Die Stellung des Gerechten zum Gesetze wurzelt in dem religiösen Grundtriebe, Jehovah zu suchen, und dies geschieht mit ganzem Herzen, 119, 2. 10. 11. Jehovah ist zu finden, weil er nahe ist, und diese Nähe bezeugt das Gesetz. Darum die wiederholte Bethauerung: ich habe Lust an deinen Rechten, Wegen, Zeugnissen, 119, 16. 24. 35. 47. 70. 77. 143; ja die

¹⁾ Diesen Sinn enthält die oft gemißbrauchte Stelle 119, 18; aus der Thorah als einem Ganzen will der Sänger die מִצְוֹתָיִךְ, die herrlichen Wunderthaten Gottes, lernen und in ihrer Tiefe erkennen. An Typik und Symbolik hierbei zu denken, ist sehr verkehrt.

Seele ist zermalm't aus Sehnsucht nach denselben, sie verlangt darnach, V. 20. 81. 82. 144, und hanget an ihnen, V. 31. Der Sänger spricht häufig seine Liebe zu dem Worte aus, V. 97. 140. 159. 167; denn die Zeugnisse Gottes sind köstlicher und werth'er als Gold und Silber, V. 72. 127 (vgl. Ps. 19, 11, dessen zweite Hälfte von 8—15 auch in diese späte Zeit fällt), — Stellen, welche zu den Gleichnissen des Herrn vom verborgenen Schatz im Acker und von der köstlichen Perle die Anknüpfungspunkte hergegeben haben. Der Gerechte neigt sein Herz zu den Zeugnissen, 119, 112, auf daß es in seinem Herzen wohne, 37, 30. 31. 40, 9. Er sinnt über das Gesetz nach Tag und Nacht, Ps. 1, 2. Denn durch dasselbe wird er reichlich erquickt, theils insofern, als es jeden Zweifel über die Richtung des göttlichen Willens benimmt, theils auch weil es ihm Trost und Hülfe verheißt; es erleuchtet seinen Sinn und kräftigt sein Vertrauen, 119, 37. 50. 93. 107. 149. — Diese lebendige Innigkeit, mit der wir hier das Gesetz erfasst sehen, scheucht jenen Wahn völlig fort, als ob bei der Gesetzesbefolgung die Motive slavischer Furcht und Begierde nach Lohn wirksam gewesen seien. Sie hat aber ihren tieferen Grund darin, daß die zuerst beleuchtete religiöse Stellung des Gerechten zu Jehovah gewahrt bleibt. Fern von aller mikroskopischen Betrachtung, schaut er in der Thorah das Wort des sich auch ihm bezeugenden Jehovah. Gott redet zu ihm durch die Worte des Gesetzes, aber er giebt auch seinen Geist des rechten Verständnisses, ja er verleiht auch die Kraft, dasselbe zu befolgen. Hierauf beziehen sich die zahlreichen Bitten, Gott möge seine Rechte lehren, 119, 7. 10. 12. 26. 102. 124, den Weg, den der Gerechte wandeln solle, 143, 8. 119, 33, oder die Wege Gottes selber, 119, 7. 15. 171. 168, oder seine Großthaten, 119, 18. 27; oder es heißt: „unterweise mich“, mehr im Allgemeinen, 119, 27. 34. 73. 125. 169, „öffne mir die Augen“, 119, 18. Noch tiefer greift die Bitte: neige mein Herz zu deinen Zeugnissen, 119, 36. 141, 4. Und die Kraft zur Erfüllung wird erbeten, wenn Gott den Sänger auf ewigem Wege leiten möge, 73, 24. 139, 24, und wenn er seine Schritte zu leiten und zu festigen aufgefördert wird, 119, 133.

Zu dieser lebendigen und tiefen Auffassung des Gesetzes liegen die Gründe in der Thorah selbst; das Deuteronomium giebt hier

den sichersten Schlüssel. Die Eigenthümlichkeit des Deuteronomikers beruht wesentlich darin, daß er mit der Anwendung des religiösen Ideals, wie wir es in den älteren Psalmen fanden, auf das Gesetz rechten Ernst macht. Die Scheidung des Stoffes in drei Hauptgruppen: die rein religiösen Sagen, die Gebote über Organisation des öffentlichen Lebens, die über das Privatleben ¹⁾ — erleichtert nicht nur den Ueberblick, sondern läßt das Gesetz als ein organisches Ganzes, als nothwendige Lebensordnung für Israel hervortreten. Er geht weiter und stellt ein bestimmtes religiöses Princip hin (welches Ex. 20, 6 nur leise angedeutet war): „Du sollst lieben Jehovah, deinen Gott, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften“. Deuter. 6, 4. 10, 12. 11, 1. 13. 22. 13, 4. 19, 9. 30, 20. Man darf dies Gebot nicht betrachten als ein einzelnes neben den übrigen, sondern es will wirklich für Summa und für Princip gelten. Das Unvollkommene liegt theils in der Auslassung der Nächstenliebe, theils aber darin, daß alle jene weiteren Einzelgebote sich nicht naturgemäß und organisch aus jenem Princip entwickeln lassen, theils daß die Fähigkeit der Gesetzesfüllung nicht dadurch gesichert ist. Daneben finden wir die Aufforderungen, mit ganzem Herzen und von ganzer Seele zu gehorchen (Deuter. 26, 16, vgl. Ps. 119, 2. 10. 11), mit freudigem und willigem Herzen zu dienen (Deut. 28, 47), endlich die, das Gesetz immer vor Augen und im Herzen zu haben (Kap. 6, 7—9. 11, 18—20; Jos. 1, 8) ²⁾. — Zu dieser neuen principiellen Auffassung, welche den Gehorsam aus freier Liebe zu Gott fordert, kommen noch mehrfache Vorschriften echter Humanität. Die Pflicht, in den Verbann zu ziehen, wird eingeschränkt (Kap. 20), um für Einzelne nicht zu drückend zu werden; beim Sabbath wird das Motiv, daß an demselben Knecht und Magd von aller Arbeit ruhen sollen, urgirt; die armen Leviten soll man zu den Dankopfermahlzeiten einladen, überhaupt der Bedürftigen sich annehmen. Noch stärker fällt in's Gewicht, daß die Solidarität der Familien dem Gesetze gegenüber, sobald es sich um

¹⁾ Die Ordnung des deuteronomischen Stoffes nach den zehn Worten des Dekalogs, die neuerdings versucht worden ist, verurtheilt der erste unbefangene Blick in das Buch.

²⁾ Vgl. Riehm, die Gesetzgebung Moses im Lande Moab, Gotha 1854, S. 20 f.

Vergehen und Strafe handelt, aufgehoben wird: die Väter sollen nicht statt der Söhne, noch die Söhne statt der Väter büßen; Jeder steht für seine persönliche Schuld ein, Deut. 24, 16. 25, 3. — In unserem Buche wird endlich auch das Verhältniß zur Erwählung und zur Gesezserfüllung mit sicherer Hand, wenn auch nur andeutend, geordnet. Die Gerechtigkeit des Volkes ist nimmermehr der Grund seiner Erwählung zur Bundesgemeinschaft ¹⁾, wohl soll sie die Folge derselben sein. Die Hauptstelle ist 6, 25: „So sollst du deinem Sohne sagen: Und Gerechtigkeit wird es uns sein, wenn wir alles dies Gebot vor Jehovah, unserm Gott, bewahren, nach dem er uns geboten hat.“ Damit ist theils als die Art der religiösen Norm die Gerechtigkeit des Volkes hingestellt; theils ihr Inhalt concret angegeben, nämlich das Halten aller dieser Gebote. Hierbei ist aber zu bemerken, daß vom ganzen Volke die Rede ist, nicht von Einzelnen, mithin die Gesezserfüllung dem Bleiben im Bunde gleichsteht, und ferner, daß in demselben Kapitel auf die Liebe zu Jehovah als das Hauptgebot gedrungen ist.

Ehe wir den Faden dieses Gedankens fortführen und die Stellung der Gerechten zur Gemeinschaft des Volkes und als Gemeinschaft erörtern, erübrigt noch die Frage nach den unfehlbaren Segnungen, die dem Gerechten als solchem zu Theil werden. Jehovah prüft die Gerechten, ob sie seines Segens werth seien, Ps. 11, 5; Jerem. 20, 12: jedes scheinbare äußerliche Motiv wird dadurch abgeschnitten; wo es sich um die Einzelnen handelt, entscheidet keine nationale Zugehörigkeit; denn es giebt auch Heuchler, wenn der Gottlose den Bund Gottes in

¹⁾ Deut. 9, 4. 5: „Sprich nicht in deinem Herzen: Um meine Gerechtigkeit hat mich Jehovah geführt, um dies Land zu besitzen.... Nicht durch deine Gerechtigkeit, noch durch deine Herzensgeradheit (יִשְׁרָאֵל לְבָבָהּ, wie in den Psalmen) bist du dahin gekommen, ihr Land einzunehmen.“ Der Grund ist vielmehr theils Gottes Liebe, 7, 8. 13, theils seine Treue (אֱלֹהֵינוּ אֱמֶת), der den Bund hält, welchen er mit den Vätern geschlossen hat. Die Gesinnung, aus welcher dieses Halten des Väterbundes fließt, heißt auch אֱמֶת, 7, 10. 13. Die Mühsal des Zuges mit seinen Gerichten soll Demuth lehren und das übermüthige Vertrauen auf die eigene Kraft zerstören, 8, 2. 3. 17. Die Heiligkeit des Volkes beruht ausschließlich auf der treuen Liebe Gottes, 7, 6. 7.

den Mund nimmt, aber die Weisung und Zucht haßt, Ps. 50, 16. 17. Bei den wirklich Gerechten weist Jehovah gern, Ps. 14, 5; es ist dies nicht die unergründlich freie Liebe, welche die Erwählung vollzieht, sondern die, welche sich auf innere Verwandtschaft, auf gleiche Sinnesrichtung gründet. Wird dieser Unterschied nicht scharf eingehalten, so entsteht jene gefährliche Eigengerechtigkeit, die der Deuteronomiker so unnachahmlich rügt; allein die Feinheit dieses tiefen Unterschiedes, dessen Existenz alle Gesundheit der Frömmigkeit in Israel bedingte, verbarg und steigerte die Gefahr. Die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten, Ps. 34, 16, anders aber, nämlich mit aufmerksamer Theilnahme, als wenn er von seinem hohen Throne alle Menschenkinder schaut, 14, 2. Er wird sie nicht ewiglich in Uruhe lassen, 55, 23; wenngleich der Gerechte viel leiden muß, Ps. 34, 20, Prov. 11, 31, Kohel. 8, 14. 9, 2, so können sie doch seiner Gnade und Barmherzigkeit, die freilich hier mit seiner Gerechtigkeit in actu sich deckt, gewiß sein, 119, 77. 88. 124. 156. Die Gerichte sollen den Frommen nur demüthigen, 119, 67. 71. 75; der Herr hilft ihnen, Ps. 37, 39, segnet sie, 5, 13, fördert sie, daß sie wieder feststehen (7, 10) auf dem Wege der Gerechtigkeit, Jes. 26, 7, und des Lebens, Ps. 16, 11. 143, 8. Gott wird sie nie verlassen, Ps. 37, 25, eine um so tröstlichere Verheißung, da auch der Gerechte in schwere Sünden gerathen kann, Ps. 32. 51; aber ob er auch siebenmal fällt, so steht er immer wieder auf, Prov. 24, 10. Während die Gottlosen verschwinden und ihre Stätte sie nicht mehr kennt, bleiben die Gerechten ewiglich, Ps. 112, 2. 9. Sind sie gleich noch so gedrückt, die rechten Dulder, so soll die Verheißung, das Land zu besitzen, doch an ihnen vorzüglich sich erfüllen, 37, 29, so daß ihr Leben sowohl wie ihr Wandel dem Wilde eines kräftig grünen Baumes gleicht, gepflanzt in den Vorhöfen des Tempels, in der steten Nähe Jehovah's, Ps. 1, 3. 52, 10. 92, 13, während die Gottlosen wie Spreu verschwinden. — Diese enge Verknüpfung des Schutzes und der Segnung Seitens Jehovah's mit der menschlichen Gerechtigkeit, so daß sich beides gegenseitig bedingte und forderte, konnte leicht eine neue Quelle für den Wahn der Eigengerechtigkeit werden, welche das Fundament aller Religion, die Demuth, untergräbt. Mehrere Stellen scheinen darauf

hinzuwiesen, daß die fromme Stimmung der Israeliten diese Klippe nicht völlig vermieden habe. Besonders stark ist Ps. 18, 21—25: „Es erzeigt mir Jehovah (Gutes) nach meiner Gerechtigkeit, nach der Reinheit meiner Hände vergilt er mir . . . Denn ich bin nicht schuldig geworden vor meinem Gott . . . Und ich war unsträflich bei Ihm und hütete mich vor Verschuldung. Und es vergalt mir Jehovah nach meiner Gerechtigkeit, gemäß der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.“ Ps. 7, 9: „Richte mich nach meiner Gerechtigkeit und Unsträflichkeit“ (קִדְּשׁ וְצִדִּיק). Richten wird von der (Glück oder Unheil) verhängenden Thätigkeit Jehovah's gebraucht, sofern sie durch die Beschaffenheit der Betroffenen bestimmt wird. Nach 17, 3 prüft Gott den Gerechten und findet nichts zu rügen. 26, 6: „Ich wasche meine Hände in Unschuld“ (צָהוּר); B. 1. 11 und 12: „Ich wandle in Unsträflichkeit . . . Mein Fuß geht in Geradheit“ (צִדִּיק וְיֵשׁוּרִים). Der Sinn aller dieser Aussagen, die sogar bisweisen weniger den sittlich-religiösen Thatbestand als den idealen Zweck des Frommen angeben, geht wesentlich darauf, zu verneinen, daß man zu den Frevlern und Gottlosen gehöre, bei denen die Verhängung von Unglück in der Ordnung wäre. Daher 18, 22: לֹא רָשָׁעִי und die daraus folgende Bitte, auch das Schicksal anders zu gestalten als bei den Gottlosen, 26, 9. Zweitens schließen jene Behauptungen die Idee eines Verdienstes oder eines festen Anspruchs gegen Gott ebenso sehr aus, wie die Forderung eines Lohnes. Es handelt sich nicht um eine ganz besondere Fülle von Glück in eudämonistischer Weise, sondern um Errettung aus Unglück. Nicht auf die eigene Kraft vertraut David, sondern mit seinem Gotte will er Alles wagen, 18, 30. „Gott gürtet mich mit Kraft und macht meinen Weg unsträflich“, 18, 33. An die Gnade Gottes appellirt David und seine Bitte lautet: קִדְּשִׁי, 26, 3. 11. Noch viel weniger tröht er auf die Vergeltung, die als solche eigentlich nur den Frevlern zukommt; und es ist keineswegs stehend, vielmehr selten, daß sich die Frommen auf ihre Gerechtigkeit berufen. Wenn ein später Dichter denen, welche die Gebote treulich bewahren, großen Lohn (שָׂכָר רַב) ankündigt, so folgt sogleich die Bitte, der verborgenen Fehler nicht zu gedenken, Ps. 19, 12. 13. Drittens wird durch die Provocation auf die eigene Gerechtigkeit nicht das Bedürfniß der

Sündenvergebung ausgeschlossen. Ps. 25, 21 heißt es: „Unsträflichkeit und Geradsinn behüten mich“, während Ps. 7 gebeten wird: „Gedenke nicht der Uebertretungen meiner Jugend.“ Weil der Mensch gerecht ist, darum werden ihm die Sünden nicht zugerechnet; denn wenn bei Gott auch viel Vergebung ist (חַסְדִּים), wer könnte vor ihm bestehen, wollte er alle Sünden zurechnen! Ps. 130, 3. 4. So gewahren wir denn hier nichts, was den Grund der Frömmigkeit, demüthiges Vertrauen auf Jehovah allein, zerstört und schädigt; wohl aber konnte sich aus dieser Stimmung ein pharisaischer Dünkel unter der doppelten Verzerrung des Gerechtigkeitsbegriffs entwickeln, wenn man die menschliche lediglich in das mikrologische Bewahren der Gebote in ihrer Außerlichkeit setzte, und wenn man zugleich die göttliche Zedakah auf eine juridische Vergeltung beschränkte. Erst mit dem Aufhören des prophetischen Geistesstromes verlor sich der religiöse Sinn Israels auf diese beiden Abwege, und erst unter solcher falschen Beleuchtung konnte die Aneignung jener Aussagen verwirrenden Einfluß ausüben.

Denn eine andere, echt semitisch-hebräische Anschauung gewährte in früherer Zeit ein starkes Gegengewicht selbst da, wo das unbedingt hingebende Vertrauen an Jehovah bereits tief erschüttert war. Ein solcher Fall mußte eintreten, sobald der harmonische Einklang der göttlichen und menschlichen Zedakah, um welchen die bedrängten Frommen in hundert Liedern flehten, bedeutend gestört war; dann war es Zeit, zu den Tiefen der Gottesidee zurückzugreifen und an die unergründliche Höhe Gottes kräftig zu erinnern. Wir deuten hiermit auf das große Problem des Buches Hiob hin; nur die Fäden jenes wunderbaren Gewebes religiöser Anschauung dürfen wir berühren, welche in unsere besondere Aufgabe einschlagen.

Hiob ist gerecht in allen Stücken; er selbst beruft sich darauf, 12, 4. 13, 18. 25, 5. 6 u. ö.; in der Darlegung seiner Sinnes- und Handlungsweise, Kap. 29 und 31, besitzen wir die herrlichste Schilderung einer echten frommen Sittlichkeit; jeder Zweifel muß verstummen, den die Freunde in übertreibender Consequenz erheben; diese Voraussetzung bleibt unerschüttert. Trotz seines ungeheuern Unglücks, trotz seiner Verzagttheit blickt jenes Gottvertrauen durch, welches die frommen Sänger kennzeichnet, 17, 3.

Auch die Folgerung zieht er, daß Gott ihm, dem Gerechten, etwaige Sünde vergeben müßte, 7, 20. 21, — das ist das Wesen der göttlichen Zedakah. Dennoch behandelt ihn Gott wie einen Feind, indem er das Leiden nicht von ihm nimmt, sondern steigert. Die Erklärung, welche er hiervon zu geben sucht, fußt in einer Vorstellung der göttlichen Allmacht, nach welcher dieselbe den Menschen, seiner Geringfügigkeit und Nichtigkeit wegen, nicht nach seinem innern Werthe schätzt und behandelt: es ist blinde Allmacht, welche die Gerechtigkeit nicht aufkommen läßt, 9, 19. 20. 30—33. 10, 8—12. 19, 7. Das Geltendmachen von Ansprüchen gegen Gott ist deshalb vergeblich; eine rein juridische Stellung des Allmächtigen, bei der dieser freilich Richter und Partei in Einer Person wäre, ist ein Widersinn. Beides behauptet auch die Lösung des Problems mit allem Nachdruck, nur daß sie den Tadel Hiob's gegen Jehovah rügt; auch sie fußt ganz und gar in der Allmacht Gottes, nur nicht in der blind waltenden, sondern in der im höchsten Grade weisheitsvollen; die Kurzsichtigkeit fällt auf den Menschen, nicht in Gott, und darum geziemt jenem schlechtthin unbedingtes Vertrauen. — Die Freunde vertheidigen in unermüdlichen Wiederholungen die Gerechtigkeit Gottes in dem Verhängen der menschlichen Schicksale; der Frevler gehe sicher und schnell unter, der Fromme werde gewiß errettet, wenngleich die Hülfe zögere, damit er in sich gehe. Doch fühlen sie, daß sie mit diesem traditionellen Dogma (8, 8. 10) nicht an das Centrum des Problems heranreichen. Darum schreiten sie zu der Behauptung fort, daß überhaupt vor Gott der Mensch nicht gerecht sein könne, vor ihm, dem allmächtigen Schöpfer. Alle drei bringen diesen Satz vor, 4, 7. 15, 14. — 25, 4. — 11, 7—12. Sie legen den allerhöchsten Maßstab an und diesen entnehmen auch sie der gewaltigen Hoheit des Allmächtigen. Allein dadurch würden ja alle Menschen gleich vor Gott; die Unterschiede sittlichen Werthes schwänden vollständig dahin, und die gerechte Vergeltung hätte dann keinen Anhaltspunkt; den Satz Hiob's, es gehe dem Gerechten ebenso wie dem Frevler, müßten sie zugeben. Eben deshalb machen sie mit der Frage: Warum sollte der Allmächtige das Recht verdrehen? — einen Uebergang zu der directen Anschuldigung, sein schweres Leid entspreche völlig seinen im Verborgenen reichlich

geübten Sünden, 22, 5 ff. Auch Elihu versucht jenen Ausweg: Hiob sei deshalb nicht gerecht, weil ja Gott größer sei als der nichtige Mensch, 33, 12. Wiederholt sucht er Allmacht und Gerechtigkeit möglichst eng zu verbinden und die Differenz beider Eigenschaften aufzulösen, nennt Gott sogar צדיק כביר, 34, 17; doch bringt er es über eine einfache Nebeneinanderstellung beider nicht hinaus, 34, 10 ff. 36, 5 ff. 37, 23. 24. Alle vier Parteien, Hiob, die Freunde, Elihu und der Dichter, sehen aber in der Allmacht Gottes (die mit Allwissenheit und Allweisheit gepaart ist) stets den kräftigen Damm gegen jeden Anspruch, den der Gerechte auf Grund seines Werthes gegen Jehovah erheben könnte. Die Lösung des Problems konnte aber darum nur eine einseitige sein, weil nicht mit demselben Nachdruck auf die andere Wurzel der alttestamentlichen Gottesanschauung, auf die דקדק, eingegangen war, vollends in ihrem engen Zusammenschluß mit der Bundesidee; nur in dieser Richtung wäre auf alttestamentlichem Boden eine befriedigendere Antwort möglich gewesen. — Von ähnlichen Beobachtungen wie Hiob geht auch Koheleth aus. Er sah Frevler und Weise dasselbe Schicksal erleiden, oder die Frömmigkeit lag darnieder, während die Bosheit triumphirte; kein jäher Tod raffte den Gottlosen hinweg, er ward begraben wie der Beste, 7, 15. 8, 10. Zwar hält er noch immer, aber nur formal, an der Gerechtigkeit Gottes fest, die vergelten und strafen werde, 3, 17. 5, 7. 8, 12. 13. 11, 9, — allein diese Hinweisung bleibt kraftlos, weil sie ohne die Basis der Erfahrung dasteht, nur ein Rest todter Ueberlieferung. Vielmehr sucht auch Koheleth den Grund für diese Ereignisse des Lebens in der unendlichen Erhabenheit Gottes, vor dem wir als Geschöpfe gleich sind und von dem darum Alle dasselbe Schicksal empfangen werden, 9, 2. 3, Weise und Thoren, Frevler und Gerechte; selbst ob das Thier ein anderes Ende haben werde, ist die Frage. Denn wenn uns Unheil trifft, so sollen wir merken, daß wir auch Thier sind, 3, 21. 18. Daher denn die Mahnung, sich mit der Gerechtigkeit nicht zu sehr abzumühen, 7, 16; denn bis zur Vollendung es zu bringen, sei unmöglich; kein Gerechter habe nie gesündigt, 7, 20. So führt dort die erdrückende Höhe des Allmächtigen, hier ihr empirisches Correlat, die Betrachtung der gleichen Nichtigkeit der Dinge, zu demselben Zweifel an der

menschlichen wie göttlichen Gerechtigkeit. blieb der religiöse Sinn beim Einzelnen stehen, ohne Rücksicht auf Bundes- und Volksgemeinschaft, so gab es nur eine Lösung im Glauben an Unsterblichkeit, Auferstehung, Weltgericht; aber es wird völlig vergeblich bleiben, in beide Lehrschriften mit exegetischer Genauigkeit diese Ideen hinein zu interpretiren. Allein auch ein Fortschritt dieser Art zeigt sich abhängig von einer Entfaltung der Bundesidee; vgl. Jes. 26; Ezech. 37; Dan. 12.

So führt die Idee der menschlichen Gerechtigkeit von verschiedenen Ausgangspunkten zu der Frage, wie sich dieselbe zur Idee einer gottgewollten Gemeinschaft verhalte. Schon die Psalmen, in denen die gerechte Persönlichkeit als solche am stärksten hervortritt, vermögen sich dieser Combination nicht zu entziehen. Schon die Zusammenfassung der Gerechten in der Mehrheit deutet auf ihre gleichartige Stellung hin. Diese Gleichartigkeit beruht sehr häufig auf dem gleichen gedrückten Verhältniß; die Elenden haben ein gleiches Schicksal. Bedeutender ist ihre gleiche Sinnesrichtung, welche nothwendig das stärkste zusammenhaltende Band bildet, und aus derselben entspringt eine Aehnlichkeit des sittlichen Wandels. Dazu kommt aber die Gleichheit des Urtheils Gottes, der ihren persönlichen Werth ihren Hassern gegenüber aufrecht erhält. Und aus solchem Urtheil muß auch eine ähnliche Leitung von Seiten Gottes folgen. Diese mehrfache Gleichheit nach Lage, Gesinnung und Wandel, nach Urtheil und Führung Gottes bedingt und erzeugt eine Gemeinschaftlichkeit. Wir deuten den großen Unterschied von der Heiligkeit nur flüchtig an: hier ist das Erwählte, die Zugehörigkeit zum Bunde, die Gemeinschaft durchaus das primäre Moment und die Angemessenheit zu den Normen des Bundes das secundäre; dort aber gründet die gerechte Sinnesrichtung erst die Gemeinschaft, zu der sich dann Gott bekennt. Hier ist die Leitung der Einzelnen bedingt durch Gottes Stellung zum Ganzen, dort hängt in umgekehrter Weise sein Verhältniß zum Ganzen von seinem Urtheil über die Einzelnen ab. — Eine sehr allgemeine Zusammenfassung ist noch דָּרֵךְ צְדִיקִים, Geschlecht der Gerechten, bei welchem Gott weilt, Ps. 14, 5. 112, 2, oder סֶדֶר יִשְׁרָיִם, 111, 1. Weiter greift der Ausdruck כְּדָה, 1, 5, wo die Bedingtheit der Gemeinschaftlichkeit durch die Gleichheit des

göttlichen Urtheils besonders deutlich sich zeigt. Die gleiche Sinnesrichtung erscheint, wenn der Fromme seine Errettung vor den Elenden, seinen Brüdern, laut kundthun will; sie sind seine עֲרֵמִים, aus denen die קִרְיָה besteht, 50, 20. 122, 8. 133, 1. Nur diese können der Segnungen Jehovah's theilhaftig werden; nun aber giebt es keine andern als die, welche mit dem Bundesverhältniß eng verknüpft sind. Zwar geht der Bund auf das Volk Israel in seiner empirischen Gesamtheit; jener Segen jedoch kommt nur den Gerechten zu, mithin sind auch — muß jene Anschauung folgern — von dem Bunde jene Ungerechten und Uebelthäter ausgeschlossen und verdienen so wenig die Güte Gottes wie die Angehörigkeit zum Volke Jehovah's. Somit drängt Alles zu der Identificirung von דָּרֵר צְדִיקִים und יָם יְהוָה hin, wie sie in der That schon Ps. 14, 4 und noch deutlicher Ps. 111 und 112 vollzogen erscheint, und zu einer Auscheidung der רָשָׁעִים und פְּעִלֵי אָוֶן aus dem theokratischen Bundesverhältniß, sobald dieses sich vollkommener seiner Idee gemäß entwickeln soll. In dieser Richtung allein vollzieht sich die vollständige Harmonie des göttlichen Waltens gemäß seiner Gerechtigkeit und gemäß seiner Heiligkeit.

Einem gleichen Ergebniß begegnen wir nun in der Prophetie. Sie geht von dem Bundesverhältniß aus und hat stets die Gesamtheit im Auge; die Entwicklung der Bundesidee geschieht hier im Wesentlichen so, daß der geistige Ertrag jener in der Lyrik sich darstellenden religiösen Richtung verwerthet wird. Der Bund selbst enthielt freilich eine Norm in sich; das Volk durfte nicht durch Götzendienst Jehovah verlassen, nicht seine heiligen Ordnungen in Opfern und Festen versäumen, nicht die nöthigen Reinigungen vernachlässigen. Der erste Punkt mußte freilich oft gerügt werden, aber selbst wenn alle drei Normen beobachtet wurden, war nach prophetischer Anschauung der Bund noch lange nicht gehalten, entsprach das Leben des Volkes noch nicht dem göttlichen Bundeswillen. Nun wenden die Propheten als das Maß, nach welchem sie das Volk beurtheilen und strafen, nicht den Codex des Gesetzes an, sondern die sittlich-religiöse Idee der Gerechtigkeit. Hier finden wir alle wesentlichen Merkmale derselben wieder, die sich uns oben zeigten. Die Propheten rügen deshalb den Mangel an Gottvertrauen,

an Demuth, an wahrem Danke, an deſſen Stelle ein durch reiche Opferspenden unterſtütztes ſtürmiſches Bitten tritt, Jeſ. 3. 5. Sie zeichnen die Uebertreter mit denſelben Farben, die wir vorhin an den רשעים der Pſalmen erblickten. Dieſe Uebelthäter (Jeſ. 31, 2) und Sünder in Zion (Jeſ. 33, 14) beugen vor Allem das Recht und unterdrücken die Armen und Elenden, nehmen Geſchenk über den Unſchuldigen und beſ Flecken die Hände mit Blutthaten, Jeſ. 1, 15. 5, 7 ff. 20. 23. 10, 1; die Witwen und Waiſen erleiden Unrecht, 10, 2; Ezech. 22, 7. 29; Amos 3, 10. 4, 1. 5, 7. Rechtsſinn und Rechtsübung ſind die Grundpfeiler einer geordneten Volksgemeinſchaft. Auch die ehelichen Bande ſind zerſtört, Ezech. 22, 10. 11; Hoſea 7, 4 ff; Amos 2, 6—9, nicht minder die freundschaftlichen, Jerem. 9, 2—8, u. ſ. Als das Ziel aber wird ſtets die Gerechtigkeit hervorgehoben, Jeſ. 1, 21. 26. 50, 7; Jerem. 31, 23; Hoſea 10, 12; Amos 5, 24; Pſ. 72, 3; Ezech. 45, 10; Jeſ. 33, 15; durch wahre Bekehrung zu Jehovah, da man die Herzen zerreiſt und nicht die Kleider, wird ſie hervorgerufen, Joel 2, 12. 13; Jeſ. 10, 22. Denn dieſe erzeugt auch alle Tugenden, vor Allem die Barmherzigkeit und Mildthätigkeit, Jeſ. 58, 6—10. Wohl iſt in dieſen Merkmalen und Forderungen der Geſammtinhalt des Dekalogs gegeben, vor Allem der der zweiten Pentade; allein eine Beziehung der Art tritt erſt deutlicher bei Ezechiel hervor, alſo nach dem Anfange des ſechſten Jahrhunderts — ein Zeichen der kanoniſch gewordenen und häufiger gebrauchten Thorah —, die Gerechtigkeit begleitet aber alle Stadien der Bundesgeſchichte. Sind nämlich die Ungerechten durch große Gerichte vertilgt, ſo wird ſich der Reſt bekehren; denn die unbußfertigen Sünder ſcheidet Gott von dem Volke, Jeſ. 59, 2. Dieſe Bekehrung geſchieht zur Gerechtigkeit, Hoſea 10, 12; Jeſ. 10, 22; nur ſo wird Jehovah geheiligt durch Gerechtigkeit, Jeſ. 5, 16. Der neue Segen trifft nur den Gerechten; daher jene Gefänge, die der Prophet hört: צְבִי לַצְדִּיק, Jeſ. 24, 16. Nur durch Gerechtigkeit wird Friede und Sicherheit wieder ſich einſtellen, 32, 16. 17. Beſonders deutlich tönen die Anſchauungen der Pſalmen in jener ſchönen Stelle Jeſ. 26, 7—10 hervor. Die Herſtellung allgemeiner Rechtsübung iſt zwar als das Nächſte gemeint, aber eine tiefere Sittlichkeit iſt meiſt miteingefchloſſen. So erſcheinen

die Gerechten als der eigentliche Kern des Volkes, Hosea 14, 10; Amos 2, 6. 5, 12; Micha 7, 2; auf dieser Voraussetzung beruht auch die eigenthümliche Bezeichnung Israels als „Diener Jehovah's“ im zweiten Theile des Jesajas. Hier ist die Idee schon so entwickelt, daß es keiner genaueren Darlegung bedarf, warum die bundesgemäßen Prärogative und Bundessegnungen nur dem Ebed, dem der Gerechtigkeit entsprechenden Theile des Volkes, ohne Weiteres zukommen sollen. Der äußerlich nationale Begriff Israels, wie er durch die geschichtliche Katastrophe des doppelten Exils gerichtet war, hat diese seine Aeußerlichkeit abgestreift; die Gerechtigkeit wird als der selbstverständliche Titel betrachtet, der die Angehörigkeit zum Bundesvolke allein sicher stellt. So werden Jakob, Israel, Ebed Jahveh, Volk der Gerechten, die Elenden und Armen identische Synonyme, wie andererseits die Idee der Gemeinschaft auf's strengste in dem Collectivbegriffe des Ebed sich ausprägt. Denn die das neue Zion bewohnen, sie kennen Gerechtigkeit und das Gesetz ist in ihren Herzen, Jes. 51, 7. Ja, diese allgemeine Gerechtigkeit des Volks ist das Ideal, ist Gegenstand messianischer Verheißung. Aus lauter Gerechten soll das Volk bestehen, Jes. 60, 21; und wie der Knecht selbst gerecht ist, so kann er, ein Licht der Heiden, auch Viele gerecht machen, Jes. 53, 11. Dadurch ist aber die Sündenvergebung weder überflüssig gemacht, noch auch ausgeschlossen; freilich muß erst das sündige Thun aufhören, Jes. 1, 16, ehe die Schuld getilgt werden kann, 1, 18. Obgleich Knecht Jehovah's, ist das Volk doch blind und taub gewesen. Dies Tilgen der Sünde gehört also zu den unmittelbar an die Bekehrung sich knüpfenden göttlichen Segnungen, Jes. 33, 24. 43, 22. 25. 55, 7, wie denn in Zion überhaupt ein lebendiger Born gegen alle Ungerechtigkeit und Sünde sein soll, Sach. 13, 1.

Schon die letzterwähnte Voraussetzung (die Nothwendigkeit der Sündenvergebung) schloß jeden Gedanken einer Eigengerechtigkeit aus, als ob das Volk sich die Herstellung erworben hätte, nicht minder die Art der geschichtlichen Entwicklung, der Vollzug schweren Gerichtes. Noch directer und bewußter geschieht dies durch die Idee der Heiligkeit. Die Erlösung aus dem Exil vollzieht der Heilige Israels als solcher, d. h. aus freier Gnade und Bundesstreue. Jehovah allein ist es, der seinen Bund treuer

hält als das Volk selbst und der darum den Koresch beruft und die Bedrücker niederwirft. Sonach würde jene Bekehrung zur Gerechtigkeit lediglich die Stelle einer Bedingung einnehmen, welche die Erlösung zwar niemals bewerkstelligen, deren Mangel aber dieselbe verhindern könnte. Allein die Erlösung greift noch tiefer, gewährt mehr als die politische Befreiung; Jehovah giebt selbst die Gerechtigkeit, welche als messianisches Ziel gefordert, als messianisches Gut verheißen wird. Mit der allgemeinen Bekehrung, mit dem Festhalten am Bunde ist's nicht gethan — das Ideal der Gerechtigkeit darf nicht herabgezogen werden. Daraus entsteht die Wahrnehmung, daß dieselbe in der Gemeinschaft des erlöseten Volkes nur sehr relativ vorhanden sei, daß eine stete Disharmonie zwischen Ideal und Wirklichkeit Anerkennung heische. Weil unsere Gerechtigkeit nur ein unsauberes Kleid ist, Jes. 64, 6, so hat uns Jehovah selbst bekleidet mit dem Rock der Gerechtigkeit, 61, 10. Dieselbe besteht auch darin, daß alle Verleumdung gegen Israel schweigen muß; sie geht auf unverrückliche Stetigkeit des göttlichen Urtheils, die aber Gott selbst erzeugt. „Denn das ist das Erbe der Diener Jehovah's und ihre Gerechtigkeit von mir“ (יְרֵכָהּ וְצִדְקָתָם מִי), Jes. 54, 17. „Ephraim klagt: Befehre du mich so, auf daß ich mich bekehre“, Jerem. 31, 18. Zion heißt darum einst: Wohnung der Gerechtigkeit, weil Jehovah einen neuen Bund mit dem Volke machen will und selbst sein Gesetz in ihren Sinn schreiben, Jer. 31, 23. 31. 33. 32, 39. 40. Alle werden sagen: im Herrn habe ich Gerechtigkeit und Stärke, Jes. 45, 24, und der Name, den man Jerusalem geben wird, ist: Jehovah ist unsere Gerechtigkeit, Jerem. 33, 16. — Diese Thätigkeit Gottes wird aber vermittelt durch die Spitze des theokratischen Gemeinwesens, welche der Idee eines echten Königs von Israel entspricht. Seine Hauptfunction ist die Regierung mit Recht und Gerechtigkeit. Wie dies rein ideell schon in Ps. 72 entwickelt ist, so wird es für die neue Zeit Gegenstand gläubiger Hoffnung, Jes. 9, 6. 11, 5. 16, 5. 28, 6. 32, 1; Jerem. 33, 15. Der König ist mit dem Geiste Gottes reichlich erfüllt und richtet die Niedrigen in der Furcht Gottes, ohne Ansehen der Person. Als ein Gerechter ist er Träger des Heils und bringt den Frieden, Sach. 9, 9. 10. Und

Jehovah selbst wird die Völker richten, auf daß aller Krieg ein Ende habe, Jes. 2, 3.; Micha 4, 3.

Dieselbe Gedankenfolge, aber mit wesentlichen Eigenthümlichkeiten, findet sich bei Ezechiel; sie betreffen gerade die Idee der Gerechtigkeit. Wir erwähnten schon, daß die persönliche Schuld des Einzelnen von ihm stark hervorgehoben werde, abgesehen von seinem Geschlecht; aber er durchbricht auch jene Anschauung, welche den Gerechten wie den Gottlosen wie feststehende Typen betrachtet, bei denen eine Aenderung des göttlichen Urtheils nicht möglich sei. Das letztere sei vielmehr ganz abhängig von dem Wandel des Einzelnen: wenn der Gottlose sich bekehrt, so wird er leben; wenn der Gerechte wieder sündigt, so soll er sterben, Kap. 18 u. 33. Beide Möglichkeiten sind bei den Psalmen nicht vorgesehen. Die Merkmale des Gerechten sind genau angegeben: im Allgemeinen, daß er wandele nach den Rechten Gottes und die Gebote halte, im Besondern, daß er nicht Götzendienst treibe, nicht Ehebruch noch Unkeuschheit, nicht hart gegen den Schuldner, sondern barmherzig gegen die Bedürftigen sei, nicht auf unrechtmäßige Weise seinen Gewinn suche, 18, 6—8. In dieser sehr bestimmten Zeichnung vermissen wir nur die tiefere Grundlage einer frommen Gesinnung und religiöser Innigkeit und Wärme, wie sie in den Psalmen sich so oft und so herrlich ausspricht. Auf Thatstände und auf die Strafe fällt bei ihm aller Nachdruck. — Was aber das Volk im Ganzen betrifft, so tritt neben der Idee der Heiligkeit die der Gerechtigkeit gleich stark hervor, noch deutlicher als bei den andern Propheten. Einen merklichen Unterschied bildet es, daß häufig auf die Rechte und Gesetze hingewiesen wird, ja auf das mosaische Gesetz selbst, 5, 6. 11, 12. 20, 12. 16. Außerdem daß er ebenso stark wie Jeremias den Götzendienst und die Bundbrüchigkeit rügt, hebt er die Zerstörung der Familie, des Verhältnisses zwischen Vätern und Söhnen, hervor, 5, 10. 22, 7, so wie die Schändung der Heiligtümer und die Nichtachtung der Sabbathe, 22, 8. 26 u. ö. Was die Strafe betrifft, so wird dieselbe am meisten als ein Ausschütten des Grimmes und Zornes geschildert; daneben aber tritt die Idee der Vergeltung stark in den Vordergrund: ich will ihr Thun auf ihren Kopf werfen, 9, 10. 16, 43; ich will dich richten, wie du verdienet hast, 7, 8. 9. 27. 11, 10. 12. Als der

Zweck dieser göttlichen Strafe wird ungemein häufig angegeben: sie sollen erfahren, daß ich Jehovah bin, sowohl bei Israel wie bei auswärtigen Völkern. Als der Erfolg derselben, daß sie von ihren Greueln lassen, wahrhafte Reue fühlen über ihre Bosheit und sich zu Jehovah kehren, 6, 9. 20, 43. Wie oben die gesetzliche Norm hervortrat vor der allgemeinen Idee der Gerechtigkeit, so auch hier. Ezechiel umfaßt lieber das Ganze der Thorah, betont aber das cultische Moment mit besonderem Nachdruck. Wenn daher als das messianische Gut außer völliger Vergebung dies erscheint, daß sie „Gottes Rechte und Gebote und Satzungen“ halten werden, so fehlt doch keineswegs das höhere Moment, das überall sonst in den Psalmen und Propheten auftaucht. Zwar ist es nicht gerade „Gerechtigkeit“, was Jehovah verleiht, aber er giebt ihnen einen neuen Geist, giebt ein fleischernes, wahrhaft empfängliches Herz und damit nicht nur innerliche Gesinnung, sondern auch die Fähigkeit der Gesez-erfüllung, 11, 19. 20. 36, 26. 27. 39, 29. Ferner schließt er einen neuen ewigen Bund mit Israel, ja mit der ganzen Natur, 16, 60. 63. 37, 26. Die theokratische Spitze, der neue David, ein rechter Hirte, weidet das Volk, auf daß Gerechtigkeit und Friede walten, Kap. 34. 36, 9—11. 37, 24. Scheint es bisweilen, als ob das Volk in seiner nationalen Totalität an dem neuen Heil Antheil gewinnen solle, so tritt andererseits die gänzliche Neubildung Israels durch den schöpferischen Geist Jehovah's (Kap. 36. 37) so mächtig hervor, daß an irgend einen Verzicht auf die sittlich-religiösen Qualitäten zu Gunsten des nationalen Interesses nicht gedacht werden kann. Bei einem Propheten, der sich so sehr in die Thorah eingelebt hat und die Neubildung der Theokratie viel weniger in der Gemeinde wahrhafter Gerechten als in einer wundervollen Herstellung des Tempels, den Jehovah's Herrlichkeit nie verläßt, zu erblicken vermag, ist es genug, eine Bewahrung der früheren hohen Anschauungen zu finden, sowie unberechtigt, einen wesentlichen Fortschritt in jener universellen, weniger an die theokratischen Formen sich anlehnenen Richtung eines zweiten Jesajas zu gewärtigen.

Wir knüpfen hieran, was über das Verhältniß der Gerechtigkeit zu Tempel und Opfercult zu sagen ist. Unerwiesen und unerweislich ist die Vorstellung, daß schon seit der Entstehung

des Mosaismus bei aller Cultusübung ein wahrhaftes gerechtes Leben und gerechte Gesinnung vorausgesetzt seien. Aber die cultisch-levitische Gesezlichkeit setzte der höheren und feineren Zedakah nichts entgegen, bot vielmehr beachtenswerthe Anknüpfungspunkte dar. Kommt freilich die Vorstellung der levitischen Unreinigkeit innerhalb der ehelichen Bezüge in ihrer vollen Aeußerlichkeit zur Anwendung, so läßt sie doch gerade auf diesem Mutter Schooße echten Gemüthslebens eine Wendung zur sittlichen Fassung zu, die sich z. B. in Num. 5 bereits anbahnt. Sind auch die Fälle genau angegeben, in denen ein Sündopfer und Schuldopfer gebracht werden solle, so entzieht sich gerade bei diesen Veranlassungen die Schuld des Einzelnen der allgemeinen Kenntniß und diese freiwillige Büßung kann nur aus Anregung des Gewissens erfolgen. Dazu kommt aber, daß jene Anlässe in einzelnen Punkten sehr allgemein sind und das Gesetz keineswegs alle Fälle, in denen eine חַטָּאת zum Sühnopfer religiös verpflichtet, aufzählen will. Die Schärfung des Gewissens, sowie der Muth, eine Schuld mehr oder minder öffentlich einzugestehen, sind aber mächtige Factoren tieferer sittlicher Bildung. — Aber erst viel später wird das Bewußtsein der Schuldlosigkeit, welches aus einem gerechten Wandel allein hervorgehen kann, zur eigentlichen Bedingung für den, der vor Jehovah's Angesicht an heiliger Stätte erscheinen will. Vgl. Ps. 15. 24. In Unschuld muß seine Hände waschen, wer dem Altare des Herrn naht, Ps. 26, 6. Es gehört diese Bedingung gleichsam zum Decorum, ganz anders als eine bewußte Unreinheit, die sofort den vernichtenden Zorn Jehovah's erregen würde. Die kühle Stellung, welche einige Psalmen den Opfern gegenüber einnehmen, rechtfertigt sich durch die Hinweisung, daß die wahren Opfer ein zerschlagenes und demüthiges Herz, Ps. 51, 19, oder ein freudiger Dank für Errettung, 50, 8—14. 23, oder ein treuer Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, 40, 7, seien. Vor Gottes Angesicht — ein Ausdruck, der den religiösen Ort jedes Gottesdienstes bezeichnet — kann nur Gerechtigkeit weilen, 17, 15. Geht nun freilich jene Verwerfung der Opfer zunächst nur auf die Ueberfülle der freiwilligen Gaben, mit denen man sich göttliche Gunst zu erkaufen suchte, und auf die Substitution der gerechten Gesinnung durch Opfer: so reichen dennoch manche Aussprüche sehr weit, als ob

alles Opfer, auch das gebotene, abgewiesen werden solle. Bei den Propheten ist nicht (auch nicht Jes. 1) ein Gegensatz gegen den mosaischen Opfercult zu finden, sondern mehr nur Klage eines Mißbrauchs. Allein jene Bedingung normaler religiöser Sinnes- und Handlungsweise ist so weit gesteigert, daß alles Opfer und alle Festfeier ohne dieselbe widerwärtig ist. Gehören dieselben auch zur theokratischen Ordnung, so fällt doch der rechte Schwerpunkt durchaus in die sittliche Sphäre der Gerechtigkeit. So werden auch die זָבַח־צֶדֶק, welche Gott verlangt, Deut. 33, 19, Ps. 4, 6. 51, 21, zu verstehen sein, als Opfer mit gerechter Gesinnung, obwohl der Ausdruck an sich sehr wohl völlig vorschriftsmäßige, den Gesetzesverordnungen genau entsprechende Opfer bezeichnen kann, wie Mal. 3, 3. Anders ward die Sache, als an die Stelle der lebendigen sittlichen Tradition, welche einzelne Gesetzesaufzeichnungen unterstützen mochten, Ps. 40, 8, die statutarische Thorah mit kanonischer, gleichmäßig auf den ganzen Inhalt sich erstreckender Geltung trat, anders, als man die alte Theokratie auch im Culte genau restauriren und dem Wortlaut des Gesetzes gemäß herstellen wollte. Schon bei Ezechiel, der dieser Strömung ihren ersten Anfängen nach angehört, wird das Opfer ungemein hochgehalten, 20, 39. 40, während Jeremias und Deuterjesajas (55, 23) doch nur die Sabbathfeier stärker betonen. Ja, der letztere nimmt schon für die Höhe der vollendeten Bundesgemeinschaft ganz andere gottesdienstliche Ordnungen in Aussicht, welche dem universalen Gesichtskreise mehr entsprechen und zu den mosaischen Vorschriften in deutlichen Gegensatz treten, R. 66. — Wird bei den Opfern gerechte Gesinnung gefordert, genügt ferner das Bewußtsein des von Gott Erwähltseins nicht mehr, um im göttlichen Urtheil wahres Eigenthum Jehovah's zu sein: so ist es folgerichtig, daß derselbe Grundsatz auf den engeren Kreis der Erwählten innerhalb des Bundesvolkes seine Anwendung finde, daß sich auch hier der formale Begriff der Heiligkeit mit dem materialen der Gerechtigkeit erfülle, daß das normale Verhältniß zu Gottes Bundesgnade in seinem normalen Verhalten zu seinem offenbaren Bundeswillen sich vollziehe und durch dasselbe ergänze. Daher denn die Forderung, daß die Priester sich in Gerechtigkeit kleiden sollen, Ps. 132, 9; ähnliche Forderungen finden wir bei

Jeremias und Ezechiel, deren relative Seltenheit man mit dem geringeren Mißbrauch erklären möge.

Wenn nun gleich die wahre Zedakah aller cultischen Mikrologie, aller falschen Hochschätzung der rein kirchlichen Werke kräftig entgegenarbeitet, so enthält doch ihr Vollbegriff Momente, welche einen ausgebildeten Gottesdienst nicht nur zulassen, sondern sogar begünstigen, selbst fordern. Als wir oben das Verhältniß der Gerechtigkeit zur Idee der Gemeinschaft erörterten, deuteten wir auf jene Stellen hin, in welchen die Gerechten ihre Absicht aussprechen, die an ihnen geschehenen Thaten der Gemeinde und den Brüdern mitzutheilen. Sie kommen hier insofern in Betracht, als sie meistens gottesdienstliche, nicht private Versammlungen voraussetzen und weil die Frommen aufgefordert werden, mit dem Sänger sich zum Danke und Gebete zu vereinigen. Das sind aber Momente gottesdienstlicher Feier. Ferner hilft Jehovah wohl überall aus Nöthen, allein in Zion hat er doch seinen Wohnsitz und die besondere Nähe Jehovah's an geweihter Tempelstätte wird der Gerechte gern aufsuchen. Denn sein Glaube sucht einen festen Haltpunkt auch in der äußeren Darstellung; hier fühlt sich der Fromme der göttlichen Hülfe am nächsten, hier spürt er gleichsam den Schatten seiner Gittige, die ihn schirmen; darum ist er ein grünender Delbaum im Hause des Herrn und ihm dünkt Ein Tag in seinen Vorhöfen besser, denn lange zu wohnen in der Gottlosen Hütten, Ps. 84. 52, 10. Darum sehnet er sich, den schönen Gottesdiensten beizuwohnen und zu wallen zum Hause Jehovah's, inmitten der feiernden Schaaren, Ps. 27, 4; von seinem Tempel aus erhöret Gott die Stimme der Flehenden, 18, 7. So erhebt ihn denn im Gottesdienst das zwiefache Bewußtsein, Jehovah in eigenthümlicher Weise nahe zu sein und der Gemeinde der Gerechten anzugehören, wie andererseits der zwiefache Trieb seine Befriedigung findet, Gott zu danken und die Brüder zu erbauen. — Diese Momente mußten sich aber noch viel stärker geltend machen, sobald das statutarische Gesetz als die Norm und der Inhalt der Gerechtigkeit in seiner Vollständigkeit Geltung erlangte. Wie der Gerechte sich den göttlichen Führungen demuthsvoll beugt, weil er durch sie Heil erlangt, so fügt er sich auch dem göttlichen gebietenden Willen, und dies um so leichter, als die Thorah die cultischen

Pflichten des Einzelnen keineswegs übermäßig häuft. Denn die für das Individuum gebotenen Opfer beziehen sich meist nur auf besondere Fälle, in denen theils schon das natürliche Gefühl des Semiten eine Reinigung forderte, theils das sittliche eine Buße motivirt finden mußte; und die Schelamim waren überhaupt freiwillig für den Einzelnen, mit sehr seltenen Ausnahmen. Die Empfindung, daß das Gesetz ein schweres Joch sei, auch dem Frommen, ist bekanntlich dem Alten Bunde fremd und konnte sich erst unter der dreifachen Voraussetzung allmählich erzeugen, daß die äußerlichen Vorschriften durch erläuternde Sagen in's Ungemessene erweitert wurden, daß die Gewissenhaftigkeit, dem Gesetze in seiner geistigsten Auffassung zu genügen, sich stets steigerte und daß das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit immer stärker ward. — Allein dennoch konnte eine lebendige Idee der Gerechtigkeit mit der einfachen mechanischen Restauration der mosaischen Institutionen sich nicht begnügen, mußte vielmehr nach der objectiven wie nach der subjectiven Seite des Cultus regenerirend wirken. Die ursprüngliche Naturbedeutung der Feste mußte nach und nach vor der historischen in den Hintergrund treten; die Großthaten Jehovah's, in Erwählung und Rettung des Volkes, bildeten den concreten Gehalt der Feier und des festlichen Gedenkens, nicht der physische Ernteseget. Und auf der andern Seite mußte die stumme Handlung und Geberde immer vollständiger dem Worte weichen; das feierliche Gebet forderte seine Rechte, im allgemeinen Feiergefang wollte die Gemeinde Gott preisen und die öffentliche Lesung der Thorah mußte dem religiösen Sinne das gerechte und gnädige Walten Jehovah's lebendig vor's Auge führen. Dieser Trieb des Gerechten, der an den Zeugnissen Gottes seine Lust hat und über das Gesetz nachsinnet Tag und Nacht, rief auch das Institut der Synagogen bald nach dem Exil, ja vielleicht schon vor demselben ¹⁾ hervor. —

In den Schriften der späteren nachprophetischen Zeit, der Periode der Ketubimsammlung, finden wir nur wenig hervor-

¹⁾ So deutete Bleek (mit Aquila und den älteren Auslegern gegen die neueren) die vielbesprochenen מִשְׁכָּן וְזֶבֶח in Ps. 74, 8, den er auf die chaldäische Katastrophe bezog, — gewiß mit Recht, sobald man nur die ersten elementaren Ansätze synagogaler Einrichtungen im Auge hat.

stechende Aenderungen im Gerechtigkeitsbegriffe. Erfüllt Daniel das Ideal des Gerechten, so ist es charakteristisch, daß als Hauptmerkmale seiner Frömmigkeit seine Scheu, sich durch heidnische Speise zu verunreinigen, sowie sein regelmäßiges Gebet angegeben werden. Nimmt hiernach die Gerechtigkeit eine levitische Färbung an und den Schein kirchlichen Verdienstes, so erweist sie sich nach 4, 24 doch vor Allem durch Barmherzigkeit gegen Arme. Dieselbe Stelle birgt aber die neue und sehr bedenkliche Vorstellung, daß durch Gerechtigkeit selbst Sünde und Schuld getilgt würden¹⁾. Nach älterer Anschauung vergiebt freilich Jehovah dem Gerechten als solchem seine Sünden deshalb, weil die gesammte Sinnesrichtung der Persönlichkeit sein Wohlgefallen hat; allein hier tritt eine Causalverbindung ein, die Vergebung wird durch Gerechtigkeit erworben. Diese bei der Neigung zum Levitismus gefährliche Vorstellung ist freilich in dieser Klarheit nur noch schlummernde Consequenz. Denn als künftige Gnade wird die Tilgung der Missethat neben der Herbeiführung der Gerechtigkeit durch Gott in Aussicht genommen, 9, 24. Doch erscheint als Norm des gerechten Verhaltens mit großem Nachdrucke das mosaische Gesetz als solches, obgleich dasselbe nicht nur auf Mose, sondern auch auf die Propheten zurückgeführt erscheint, 9, 10. 11. 13. — Der Siracide²⁾ empfiehlt vor Allem die Weisheit. In seinen Sprüchen finden sich neben dem tieferen Gehalte der Psalmen auch deutlich merkliche Einflüsse seiner zeitgenössischen Anschauungen. Wer dem Gesetze glaubet, achtet auf die Gebote, 35, 15. 24; ja, die Wurzel des Gehorsams besteht darin, daß man den Herrn fürchtet, liebt und ihm vertraut, 31, 13—17. Doch erhalten die Schriftgelehrten gar reichliches Lob, 39, 1—15; ja, die Gottesfurcht ist den

¹⁾ Diese Stelle hat in der Dogmengeschichte eine bedeutende Rolle gespielt, vgl. Beilarm in, lib. II, c. 6, IV, c. 6. Müncher, Dogmengeschichte, II, 280 ff. IV, 315 ff.; de Wette, Sittenlehre, I, 354 ff. Den antievangelischen Sinn derselben bestritten heftig die Protestanten, so auch Hävernici, Daniel, S. 160 f. Denn πωδ ist freilich nicht loskaufen, aber auch nicht entfernen, sondern retten, befreien. S. Lengerke, Daniel, S. 185 ff.

²⁾ Vgl. Raebiger, Ethice librorum apocryph. V. T. Pars prior 1836, p. 18 seqq., der jedoch den Begriff der δικαιοσύνη bei den Apokryphen zu weit ausdehnt und zu stark dem kanonischen Urbilde nähert.

Frommen im Mutterleibe anerschaffen, 1, 14. Freilich hat Gott keinen Gefallen an den Gaben der Gottlosen, und nicht um vieles Opfer werden diesen ihre Sünden vergeben, 31, 18. Allein der Gerechte kennzeichnet sich doch dadurch, daß er — ganz entgegen den älteren Ideen — reichlich Opfer bringt, 32, 1; das Opfer des Gerechten macht den Altar fett, und das wird der Herr siebenfach vergelten, 32, 11. — Auch bei dem Verfasser der salomonischen Weisheit begegnen wir vielen Anklängen an ältere Anschauungen; die Haupttugend bleibt freilich die Weisheit. Der Gerechte ist *φιλάνθρωπος*, 12, 19, aber er weiß auch von Gott — also Betonung der sittlichen wie der religiösen Seite. Die vier Cardinaltugenden bilden unter Anderm ihren Inhalt, 8, 7. Bedeutsam ist die Betonung des sittlichen Princip's, sowie des Lohnes der Gerechtigkeit in der Unsterblichkeit. Beides ist in dem inhaltschweren Spruche vereinigt 6, 18: Liebe ist Halten der Gebote, Bewahrung der Gebote ist Sicherung der Unsterblichkeit, Unsterblichkeit bringt in die Nähe Gottes. Das letztere ist darum wichtig, weil es wesentlich zur Lösung jenes Problems bei Hiob und Koheleth beiträgt. „Der Gerechte ist in Ruhe, wenn er auch frühzeitig stirbt“, 4, 7; er steht in der Hand des Herrn, bei dem sein Lohn ist, er wird ewig leben, 4, 7. 5, 15. 3, 1. 4, 1, 15. — Zu Gott steht er in besonders naher Verbindung: dieser ist sein Vater, und mit Recht nennt er sich Gottes Sohn und Kind des Herrn, 2, 13. 16. 18. 5, 5¹⁾. — Was die Auffassung des gesammten Volkes Israel anlangt, so kann er zwar nicht in Abrede stellen, daß Gott häufig dem Volke gezürnt habe; allein an einen entschiedenen, wenn auch nur ideellen, Unterschied zwischen dem nationalen und dem echt religiösen Israel scheint er so wenig zu denken wie Daniel und der Siracide. Zwar hebt er einzelne Gerechte hervor, wie Noah, Abraham, Lot, Jakob, Joseph, Mose; aber die aus Aegypten Geretteten heißen doch in pleno *δίκαιοι*, 10, 20. 18, 7. Und da als die Hauptsünde stets die Abgötterei hingestellt und das rechte Wissen von Gott stark hervorgehoben wird, so fehlen ihm für solchen Unterschied die durchschlagenden Kategorien. Die Verfolgungen unter Antiochus mußten den Werth der Abweisung jeder Ab-

¹⁾ Wichtig zur Erklärung von Matth. 5, 9: *νιοι θεου κληθήσονται*.

götterei und Glaubensbewährung durch strenges Festhalten an den unterscheidenden Satzungen bedeutend steigern und den Blick von dem tief-religiösen Kern der Gerechtigkeit, von der im sittlich-reinen Wandel sich bezeugenden gerechten Gesinnung immer mehr ablenken. —

Wir geben auch hier einen zusammenfassenden Rückblick, der vom Unbestimmten zum Bestimmten fortschreitet.

1. Nach der Etymologie ist derjenige gerecht, dessen Sinnes- und Handlungsweise eine gerade (nicht gewundene, tortuose) ist; daher die enge Sinnverwandtschaft mit der ganzen Sippe צדק.

2. Als in die rechtliche Sphäre gehörend, also in mehr forensischem Sinne ist der gerecht, welcher von einem bestimmten Vergehen frei, mithin unschuldig ist.

3. In einer höheren Sphäre liegt der Gegensatz gegen die Gottlosen. Gerecht ist, wer den menschlichen und göttlichen Geboten, so weit sie ein Allgemeinut sittlich-religiöser Erkenntniß und sofern sie Aussagen des Gewissens sind, genügt.

4. Dieser Gegensatz wird allseitig in der Thora durchgebildet. Hiernach umfaßt die Gerechtigkeit die normale Gesinnung theils gegen Gott in Glaube, Demuth, Dank, theils gegen den Nächsten und enthält nach dieser Seite (indem sie vorzüglich Lüge, Treulosigkeit, Schadenfreude und Unterdrückung des Schwachen überall meidet) sittliche Güte, die sich in mildthätiger Barmherzigkeit äußert, und sittliche Besonnenheit, die sich den Frieden mit dem Nächsten zum Zwecke setzt.

Daß diese Momente das göttliche Wohlgefallen erwecken, ist dem Gerechten unmittelbar gewiß — durch sein auf dem Boden der Bundesgemeinschaft sittlich-religiös gebildetes Gewissen.

5. Diese Unmittelbarkeit wird aufgehoben durch normative Kenntniß der statutarischen und geschichtlichen Thora. Denn das Gesetz erleuchtet den Sinn über den concreten Inhalt des göttlichen Willens und kräftigt den Glauben durch das stets erneuerte Gedächtniß der in der Thora berichteten erlösenden Großthaten Jehovah's. Darum hat der Gerechte Lust und Liebe zu den Geboten und Vertrauen auf die Zeugnisse des göttlichen Waltens.

Fixirt wird diese freie geistig-lebendige Stellung des Gerechten der organischen Totalität der Thora gegenüber durch die (den-

teronomische) Aufstellung des Princip's der uneingeschränkten Gottesliebe. — Nur in diesem Sinne ist nun Gerechtigkeit — der in Sinn und That sich bezeugende Gehorsam gegen den im Gesetze offenbaren göttlichen Willen, Deut. 6, 25.

6. Das Bewußtsein seines Gerechtheits gewinnt der Gerechte theils aus der Vergleichung mit den Gottlosen, theils und vornehmlich durch die persönliche Erfahrung göttlichen Heiles, mehr in der äußeren als in der inneren Lebensführung. Fehlt diese Erfahrung, so fühlt der Mensch den Zorn Gottes und jenes Bewußtsein schwindet, oder aber er verneint jedes besondere göttliche Urtheil über den verschiedenen geistlichen Werth der Menschen, auf Grund einer zu stark gespannten Vorstellung von der göttlichen Allmacht.

7. Die Gerechtigkeit hat zwar zunächst stets das Individuum als solches im Auge, jedoch führt sie auch zu enger Gemeinschaft der Gerechten auf Grund gleicher Lebenslage, gleicher Sinnesrichtung, gleichen göttlichen Urtheils und gleicher Erfahrung der höheren Leitung.

Nun aber beruht factisch die Möglichkeit jenes gerechten Verhaltens und die Gewißheit dieser Gnadenerweisung Gottes letztlich auf dem Bundesverhältniß mit Israel. Mithin ist auch hiedurch die Möglichkeit einer organischen Ineinanderbildung der Idee der Gerechtigkeit mit der des Bundes gesichert.

8. Von der Bundesidee, also vom entgegengesetzten Gesichtspunkte, ausgehend, vollzieht die Prophetie diese Ineinsbildung, indem sie die Gerechtigkeit theils als Norm für die Heiligkeit des erwählten Volkes, theils als Bedingung der Theilnahme an der neu zu gründenden Bundesgemeinschaft, theils als allgemeines Gut der messianischen Zeit hinstellt.

Der concrete Inhalt der Gerechtigkeit bleibt hiebei derselbe nach der religiösen wie nach der sittlichen Seite, als Gesinnung und als Handlungsweise. Doch beginnt nach und nach (seit dem sechsten Jahrhundert) der Schwerpunkt sich mehr auf die legale Rechtbeschaffenheit und auf das Thun zu senken, obgleich noch bisweilen als das höchste sittliche Moment die Barmherzigkeit gegen Elende betont wird ¹⁾.

¹⁾ Daher kommt es auch, daß im späteren Judenthume die Gerechtigkeit vorzüglich in's Almosengeben gesetzt wird. Vgl. Otho, lex rabbin. p. 164.

9. Zu dem mosaischen Cultus als solchem tritt die Gerechtigkeit nie in ausschließenden Gegensatz, wohl aber gegen jede Deprecation desselben, welche durch gehäufte Cultushandlungen die rechte Gesinnung und das rechte Thun ersetzen zu können wähnt. Vielmehr liegt in der Gerechtigkeit, als einer gemeinschaftbildenden Idee (s. Nr. 7), auch die Neigung zu gottesdienstlicher Darstellung und Erbauung. Und so wirkt sie umbildend auf den Cultus ein, indem sie den Werth des rein religiösen Thuns beschränkt und in alle Feier den Zweck erneuter Aneignung der göttlichen Offenbarung zu legen sucht.

10. Jehovah bewirkt die Gerechtigkeit durch die Erneuerung des Bundes, näher theils durch Gerichte, welche die sittliche Befehrung des Restes zur Folge haben, theils durch Heilthaten, welche das Vertrauen auf seine Gnade neu beleben.

Sowohl beim Einzelnen wie bei der Gemeinschaft Israels ist Jehovah stets willig zur Sündenvergebung, sobald die Gerechtigkeit entweder von vorneherein oder durch Befehrung sicher gestellt ist. Denn die einzelnen Sünden des Gerechten heben seine Gesamtstellung, d. h. das göttliche Wohlgefallen an ihm, nicht auf.

11. In der nachprophetischen Zeit artet die Vorstellung aus: die Gesezestreue verläuft in levitisch-kirchlichen Pedantismus, der dankende Glaube in regelmäßiges Formelgebet und reiche Opferspenden, die Demuth in willkürliches Fasten, die Barmherzigkeit in ostentatorisches Almosengeben, das Vertrauen auf die Bundesgnade in geistlichen Adelsstolz. Andererseits steigert sich die Vorstellung von der Würde des Gerechten: er ist Gottes Sohn und ihm ist als Lohn Unsterblichkeit, Auferstehung, ewiges Leben gewiß. Aus einer Combination beider Reihen von Merkmalen erwächst der pharisäische Begriff der menschlichen Gerechtigkeit. —

III.

Nur wenige Andeutungen will ich geben über das Verhältniß, in welchem die alttestamentliche Anschauung von der Gerechtigkeit, gemäß den gewonnenen Ergebnissen, zu der neutestamentlichen *δικαιοσύνη* steht. Diese Ergebnisse liefern eine Menge neuer und Buxtorf, florileg. Hebr. p. 88. Vorzüglich Io. Gottl. Carpzov, de eleemosynis Iudaeorum, 1728. Raebiger, l. c. Vratisl. 1838, II, p. 75 seqq.

überdies vollwichtiger, nicht abstracter Kategorien und eröffnen deshalb nach allen Seiten hin neue Einblicke.

Wir sahen, daß die Zedakah, weil sie zunächst sich auf das Individuum richtet und niemals eigenthümliche religiöse Verhältnisse unausweichlich voraussetzt, einen universalen Charakter trage und in den concreten Typus theokratischer Anschauung nur unter der Bedingung eingehe, denselben gleichsam zu entnationalisiren. Ihr eigentlicher Inhalt und ihr Umfang sind dagegen veränderlich. Daraus folgt, daß sie in vorzüglichem Grade geeignet sei, auf einer höheren Stufe religiöser Entwicklung nicht nur zu bleiben, sondern auch reicheren Inhalt und tiefere Begründung zu gewinnen, — in ähnlicher Weise, wie wir bei der Heiligkeit aus entgegengesetzten Prämissen einen entgegengesetzten Schluß ziehen mußten.

Der Aufgabe, die Bundesidee mit der der Gerechtigkeit zu durchbringen, hatten sich die großen Propheten des achten, siebenten, sechsten Jahrhunderts mit Erfolg unterzogen, ohne dieselbe zu Ende zu führen. Einer glücklichen Vollenbung des Problems stellten sich schwere Hindernisse entgegen. Die formale Auctorität der statutarischen Thorah gewann immer mehr Ueberhand und die großartige Richtung des Deuteronomikers voll Geist und Leben ward verlassen. Die Neubildung des Staates nach dem Exil erweckte alle alten Institutionen und an Stelle des freien Glaubenslebens trat peinliche Treue und Gewissensenge. Jede höhere Entwicklung mußte diesen Abirrungen entgegentreten und den fallen gelassenen Faden wieder aufnehmen. Das vermochte nur ein Prophet; eine unglückliche Signatur dieser späteren Zeiten ist aber der völlige Mangel an Propheten.

Der zwiefachen Aufgabe unterzieht sich das Christenthum. Allein seine Behandlung dieser Seiten weist Jesu eine specifisch unterschiedene Stellung zu und eine unmeßbare Erhabenheit prophetischen Geistes. Sein Gegensatz gegen Pharisaismus berührt alle Wendungen und Verfehrungen der Frömmigkeit; die Anknüpfung an jene große Strömung ist allseitig; die Lösung der Aufgabe in allen Hauptpunkten ist absolut.

Die Genossen des Himmelreiches bewähren ihren Glauben an Christum durch Gerechtigkeit. Der Menschensohn steht dem statutarischen Geseze nicht nur ebenso frei gegenüber wie jene großen Propheten; in ihm, der mehr als ein Jonas, als ein

Salomo, als der Tempel war, liegt die Macht, auch über die Grundinstitutionen des Gesetzes so zu urtheilen, wie es dem innersten Wesen und der höchsten Auffassung der Thorah gemäß ist. Es ist gleich, ob die Jünger um Christi willen oder wegen der Gerechtigkeit verfolgt werden; denn er selbst ist die Gerechtigkeit, Matth. 5, 10. 11. Jeder Makarismus in der Bergrede bezeichnet ein Merkmal des wahren Gerechten nach den Anschauungen der Psalmen; aber der neue Prophet hat für jedes ein besonderes *שְׂרָרָה* und vor Allem eine besondere, entsprechende Verheißung. Er darf einen *νόμος* hinstellen, der den alten nicht auflöst, sondern vollendet; denn als Prophet darf er eine *תּוֹרָה* lehren, welche die Tiefen des gebietenden Gotteswillens klar enthüllt, und von diesem *νόμος πληρωθεὶς* soll nichts zu Grunde gehen in diesem Weltäon, weil damit die lebendige Quelle der Gesetzerfüllung, die allein Gerechtigkeit bringt, versiegen müßte. Zu dem alten Princip der Gottesliebe fügt er das der Nächstenliebe als zweites hinzu und schließt sich hiermit der in den Schulen der Schriftgelehrten bereits vollzogenen Zusammenfassung von Deuter. 6, 5 mit Levit. 19, 18 an, wie aus Luk. 10, 27 hervorgeht; denn das Gesetz erfüllt nur, wer es in das *לֵב*, in das innerste Gemüth, aufgenommen hat; von diesem Princip läßt er alle Gebote verklären, auch bis sie ihre Hüllen sprengen. Denn das wahre Gesetz will die Gerechtigkeit in positiver Veröhnlichkeit, Keuschheit, Wahrhaftigkeit, Duldung. Darum streitet er gegen die Heuchelei der Pharisäer, die die Möglichkeit besseren Wissens haben, lehrt das rechte Almosengeben, Gebet, Fasten und zeigt den von Vertrauen auf Gott und Liebe gegen den Nächsten sittlich bestimmten Gebrauch und Erwerb zeitlicher Güter. Der höchste, Alles umfassende Zweck bleibt die Gerechtigkeit des Reiches Gottes, Matth. 6, 33. Das ist das wahre „Gesetz und die Propheten“, und in ähnlicher Weise, wenn auch unendlich vollendeter, führt Jesus alle Andeutungen über die Gerechtigkeit, über die Außerlichkeit hinaus zu einem großen Gesamtbilde, wie es die heiligen Säger und Propheten mit dem mosaischen Gesetze gethan haben ¹⁾. Immer aber bleibt

¹⁾ Unter allen neueren Darstellern dieser Frage finden wir nur bei Ritischl (Altthol. Kirche, zweite Aufl. 1857, S. 35 ff.) völlige Correctheit, sobald es sich um Herbeiziehung alttestamentlicher Anschauungen handelt.

die in dieſen niedergelegte Anſchauung der Gerechten das allein verbindende Mittelglied und der excluſiv richtige Schlüssel für die Neubildung der הנהגה ſeitens Jeſu, während die directe Anknüpfung an das moſaiſche ſtatutarische Geſetz des Pentateuch hundert Fragen unbeantwortet läßt oder Antworten erzeugt, die der erklärten Abſicht, das Geſetz nicht auflöſen zu wollen, widerſprechen.

Noch eigenthümlicher, aber doch ganz in jener großen, echt prophetiſchen Strömung ſtehend, iſt die Lehre Jeſu von dem Verhältniß der wahren Gerechtigkeit zu den altteſtamentlichen Inſtitutionen, indem hier die umbildende Arbeit durch die Propheten kaum begonnen war. Während dieſe die Sabbathfeier einſchärfen, tritt Jeſus den phariſäiſchen Satzungen gegenüber und hebt als das Princip hervor, daß der Sabbath um des Menſchen willen gemacht ſei (Marc. 2, 28), und folgert daraus für ſich das Recht, am Sabbath zu heilen. Den Gegenſatz hierzu bildet der Zweck, welcher die Sabbathfeier als ein Opfer an Gott auffaßt, zur Ehre Jehovah's, als ein rein kirchliches Werk. Der andere Zweck — „um des Menſchen willen“ — iſt nicht nur eine Art von Humanität, ſondern deckt ſich mit dem höchſten Zwecke Gottes ſelber. Im Moſaiſmus tritt als der Bundeszweck hervor, daß Jehovah Iſrael als ſein Eigenthum anſehen wolle, daher die Gebote Alles fern halten, was ihm dieſe Eigenthümlichkeit ſchwälern ſollte. Für dieſen Zweck giebt es ſelbſt keinen tieferen Grund. Anders bei den Propheten. Hier tritt als die Quelle des Bundeszweckes die דוך hervor; er ſelbſt wird dahin verändert, daß Gott Heil, Gnade, Rettung Allen zukommen laſſen will, welche als Gerechte das normale Verhalten gegen ihn bezeigen; dies zeigt ſich beſonders in der Art, wie die Erlöſung dem Volke dargeboten wird. Wie aber die geſchichtlichen Thaten Gottes, ſo müſſen ſich auch die Inſtitutionen dem neuen Heilzwecke fügen, der den Endpunkt nicht mehr in Gott ſelbſt ſetzt, ſondern in den Menſchen, nicht mehr die Aneignung des Volkes an Gott fordert, ſondern das Eigenthum Gottes (Segen, Heil) dem Volke ſpendet. Dieſe Conſequenz zieht Jeſus. Allein ihm iſt durch den Deuteronomiker weſentlich vorgearbeitet, deſſen Sabbathsbegründung ganz deutlich den prophetiſchen Geſichtspunkt ausdrückt. Nicht aus Nachahmung Gottes, wie Ex. 20, ſoll am

Sabbath geruht werden, sondern aus Barmherzigkeit gegen Knecht und Magd (V, 15), „auf daß dein Knecht und deine Magd ruhen gleichwie Du.“ Und in V. 16 wird diese Begründung mit denselben Instanzen fortgesetzt, mit welchen sonst die Bedrückung der Fremdlinge verpönt wird. Jesus löst diese Begründung von ihren Schranken durch die Hinstellung jenes universalen Zweckes.

Durch den Grundsatz, daß nichts, was in den Menschen eingeht, ihn verunreinige, sondern nur die Argheit seiner Gesinnungen und Handlungen (Marc. 7, 15), stellt sich Jesus in der That der mosaischen Fassung von Reinheit und Unreinheit gegenüber; die Plerose des Gesetzes würde aber auch auf diesem Punkte einer Katalyse gleichkommen, wenn nicht bedeutsame Mittelglieder vorhanden wären. Tendirt schon die nähere Anwendung der Reinheit auf den wichtigsten Punkten, wie dem ehelichen Leben (Num. 5), zum sittlichen Gesichtspunkt hin, so geschieht dies noch mehr da, wo diese gesetzliche Terminologie symbolisch gewandt und auf die religiös-sittlichen Zustände übertragen wird, wie Ps. 51. Ein bedeutender Schritt weiter liegt darin, daß auf die Reinheit der Hände und das Geläutertsein des Herzens gedrungen wird (בר, בַּר, Ps. 18, 21. 25. 27. 24, 4. 73, 1; Proverb. 20, 9; Hiob 22, 30). Ja, das hauptsächlichste Wort, welches den habitum integrum des Reinen bezeichnet, טָהוֹר, wird ganz synonym mit צַדִּיק und צְדִיקָה gebraucht. Während diese Reinheit als Hauptmerkmal der Gerechtigkeit erscheint, tritt die andere rein levitische, durch Vermeidung von Speisen und Beobachtung der Lavationen gewährte, völlig in den Hintergrund zurück. Spricht Jesus der letzteren die religiöse Bedeutung ab, so zieht Paulus den weiteren Schluß, daß sie nur noch als nationale Sitte betrachtet werden könne.

Was die Opfer betrifft, so ist daran zu erinnern, daß die Thorah fast nie zu Dankopfern, nur in bestimmten Fällen zu Sühnopfern verpflichtet. Sofern nun im Reiche Gottes keine neue Opferordnung aufgestellt wird, so konnte es sich nur um die Schätzung der freiwilligen Privatopfer handeln, so lange noch der Tempel bestand. Jesus entbindet seine Jünger nicht von der Cultusitte, um so weniger, als dieselbe mit den Festfeiern am engsten verbunden war, welche allmählich durch das Eindringen der Idee der Erlösung ihren natürlichen Charakter in einen heils-

geschichtlichen verwandelt hatten. Dagegen galt es, jener falschen Auffassung entgegenzutreten, welche reichliche Opfergaben als Pflicht des Gerechten bezeichnet, wie wir dies z. B. beim Sira- ciden gesehen haben. Vollends, wo man durch die Gabe sich den höheren Pflichten der Versöhnlichkeit und Mildthätigkeit entziehen wollte. Es handelt sich hier nicht um Bewahrung der gottesdienstlichen Ordnung, sondern um freie Bezeugung der Frömmigkeit, deren Zweck darauf geht, das göttliche Wohlgefallen zu erregen. Daß dieser Zweck durch solche äußere Leistungen nicht erreicht werde, lehren bereits einstimmig die Psalmen, Propheten und Proverbien. Jesus knüpft auch zweimal ausdrücklich an Hosea 6, 6 an (Matth. 9, 13. 12, 7) an; die $\pi\sigma\chi\eta$ gelte mehr als Opfer. Diese barmherzige Milde gegen den Nächsten, die denselben als Zweck faßt und nicht prahlt, steht darum in Parallele mit dem Opfer, weil beides eine Willigkeit enthält, sich des Besitzes zu entäußern. Der Deuteronomiker hatte auch hier die Brücke geschlagen, indem er auffordert, zu den Dankopfermahlzeiten besonders die Armen zu laden. Darum tritt auch die Wohlthätigkeit als Merkmal der $\delta\iota\kappaαιοσύνη$ so stark hervor, daß man beide fälschlich zu identificiren suchte. Und darum wird sie auch beim Gerichte (Matth. 25) zum eigentlichen Kriterium gemacht, in engem Anschluß an Ps. 41, 2 und besonders Jes. 58, 7. 10.

Anders ist es mit der Beschneidung. Christus tritt nicht ausdrücklich gegen sie auf. Denn sie war Bundeszeichen und gab das Recht zur Bundesgemeinschaft; auch war das Pochen auf sie weit weniger ein Merkmal pharisäischer Gesinnung. Diese äußerte sich vielmehr in dem Bewußtsein, daß Abraham der Vater Israels sei, — ein Satz, den das spätere Judenthum so weit urgirte, daß es den Gehorsam des Erzvaters als ein Verdienst den Abrahamiden zurechnen ließ und in dem Opfer Isaak's eine Art stellvertretender Genugthuung für alle Sünden der Nachkommen erblickte. Christi Forderung war, daß die echten Abrahamiden auch Abraham's Werke thun sollten und sich dadurch als solche erweisen. — Gleichwohl war auch gerade von der Idee der Gerechtigkeit aus der Weg gewiesen, um die Beschneidung aufzuheben. Nicht nur, daß als das eigentliche Band und Erkennungszeichen der Genossen des wahren Israel die gerechte

Gefinnung hingestellt war, sondern auch so, daß auf die Beschneidung der Herzen aller Nachdruck fiel, Deut. 10, 16. 30, 6; Jerem. 4, 4; Ezech. 16, 30. Sie konnte und durfte aber erst dann als nur nationale Sitte wegfallen, nachdem auch an Stelle der früheren Bundesthat Gottes, an welche die Beschneidung sich anlehnte, eine neue höhere getreten war; und diese den neuen Bund besiegelnde Heilsthat war das Leiden und die Auferstehung Christi. Hierdurch erläutert sich beides, sowohl daß Jesus ihren Werth unangetastet ließ, als auch die Nothwendigkeit für den Heidenapostel, sie für abrogirt zu erklären, und zwar gerade durch die Auferstehung des Herrn.

Unter den Aposteln steht Jacobus dem N. T. am nächsten. Die Bedeutung des νόμος wird von ihm ganz in dem geistigen Sinne der Psalmen gefaßt und der pharisäischen προσωποληψία entgegen gearbeitet. Es ist ein königliches Gesetz der Freiheit, 2, 8. 12; aber ob es auch strenge Autorität hat, so ist es doch durch göttlichen Willen als Wort der Wahrheit unseren Herzen eingepflanzt, 1, 18, und damit ist jene Verheißung, das Gesetz werde im neuen Bunde in die Herzen geschrieben sein, erfüllt. Als das Princip der Gesetzesfüllung faßt er die Nächstenliebe auf, 2, 8, und erweist sich dadurch als Schüler Christi. Den Hauptinhalt des νόμος erkennt er aber in dem έλεος, 2, 13. 1, 27. Die Erweisung desselben gilt ihm als Gesetzesfüllung (wie Matth. 25), gilt ihm als Gerechtigkeit. Der Begriff derselben als die in guten Werken sich erweisende sittlich-religiöse Rechtsbeschaffenheit nimmt eine völlig eschatologische Wendung; im göttlichen Gerichte gilt nur diese Gerechtigkeit, nicht aber eine πίστις, die in einem wirkungslosen Vertrauen auf die göttliche Bundesgnade sich der ethischen Bethätigung entzieht. Jacobus kennt aber auch sehr wohl die rechte πίστις, welche die Gnade durch Christum zum Gegenstande und das betende Vertrauen zum Inhalte hat, 2, 1. 3. 5, 15; es ist die צדקה, welche weniger das Princip, als die religiöse Seite der wahren צדקה darstellt. Diese lose Verbindung beider Momente, des religiösen und sittlichen, ist eine Unvollkommenheit seiner Anschauung. Und ebenso geräth er in ein ungelöstes Dilemma, wenn er die Sünde gegen ein Gesetz als Uebertretung des Ganzen, vom Gesichtspunkte der verletzten Autorität des Gesetzgebers ausgehend, betrachtet und

andererseits einen tieferen Begriff der sittlichen Schwäche darin ausspricht, daß „wir alle vielfach fehlen“, 3, 2, und das sittliche Ideal der *τελειότης* sehr hoch spannt. Denn damit ist ja die Ungerechtigkeit von uns Allen prädicirt, mithin die Unmöglichkeit, im Gerichte Gottes gerecht befunden zu werden, und die Wirkungslosigkeit der göttlichen Wahl, 2, 5, sowie unserer Geburt durch das Wort der Wahrheit, 1, 18. — Viel tiefer greift schon Petrus, nicht nur dadurch, daß er als die Aufgabe des Christen bezeichnet, Christi Vorbild nachzufolgen, ihn selbst zu heiligen in unseren Herzen, sondern auch daß er als die nothwendige Voraussetzung, ohne welche wir nicht der Gerechtigkeit leben können, die Freiheit von Sünden durch den Tod Jesu Christi hinstellt (I, 2, 24: *ἵνα τῶν ἁμαρτιῶν ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*)¹⁾.

Allein noch mehrere bedeutende Fragen waren ebensowohl innerhalb der alttestamentlichen Entwicklung wie in den bisher betrachteten Theilen des N. T.'s ungelöst geblieben. Die Gerechtigkeit ist Gesinnung und Handlung (*צדקה* und *צדק*, die auf *צד* und *צדק* sich beziehen), ist religiös und sittlich — welche wesentliche organische Identität oder Verwandtschaft hält diese Momente zusammen? Inwieweit ist das göttliche Urtheil über den Gerechten abhängig von der Gnade, wie weit von der sittlichen Dualität? In der Lehre Jesu von der Gerechtigkeit erhält der Inhalt der Gerechtigkeit eine tiefere und vollere Gründung; ihre Basis ist die Jüngerschaft, d. i. der Glaube an Christum, und dadurch ist jene *צדקה* genauer bestimmt — aber worin liegt der Zusammenhang der Jüngerschaft mit der Gerechtigkeit? Dazu kommt die tiefere Einsicht in das allgemeine Sündenverderben der Menschheit und dehnt die Kluft zwischen dem natürlichen Menschen und dem gesteigerten Ideale der Gerechtigkeit noch weiter aus. Und wie verhält sich zu beiden Instanzen das Gesetz?

Paulus löst mit der Hauptfrage, wie sich die Jüngerschaft

¹⁾ Beiläufig bemerken wir, daß die Grundanschauung dieses Apostels von der *ἐκκλησία* nur durch eine genaue Einsicht in den sehr eigenthümlichen Begriff der *צדקה* im N. T. verstanden werden kann. Vgl. Hupfeld, *Quaestiones in quosdam Iobēidos locos*, Halae 1853, p. VII seq. Weiß, der petrinische Lehrbegriff, Berlin 1855, S. 284 f.

zum Besitz der Gerechtigkeit verhalte, auch alle anderen Fragen — auf Grund der in Christo vollendeten Heilsthatsache.

Die *δικαιοσύνη* ist ihm niemals „ein Zustand“ — eine Kategorie, welche überhaupt auf diesem Gebiet keine Anwendung findet, sofern sie etwas Leidentliches, mannichfach Bedingtes aussagt, — auch nicht ein Verhältniß, sondern dem alttestamentlichen Sprachgebrauche gemäß ein Verhalten als Bedingung des richtigen Verhältnisses zu Gott. Nur scheinbar wird es zum Verhältniß, sobald die Gerechtigkeit als das in allen sittlich-religiösen Acten sich erweisende Verhalten begrifflich zu einem Endresultat zusammengefaßt wird. So zeigt sie sich vor Allem in eschatologischer Hinsicht, wie wir in der Lehre Jesu und des Jacobus sahen, und Paulus adoptirt bisweilen diese hergebrachte Wendung, 2 Kor. 9, 10; 2 Tim. 2, 22. Und ebenso Röm. 6, 16, sofern er die *δικαιοσύνη* dem *θάνατος* entgegenstellt, aber er biegt sogleich um in den Begriff des normalen sittlich-religiösen Verhaltens, wie es durch das Eingepflanztsein in Christo erzeugt wird, B. 18—20 (vgl. Ritschl a. a. O. S. 76). Jene Anlehnung ist aber nur gleichsam eine rückwärts führende Brücke und weist uns nicht auf das Gebiet der dem Paulus eigenthümlichen Anschauungen¹⁾. Denn jener Gedanke treibt Paulus weiter. Der Möglichkeit nämlich, daß der Mensch eine solche, dem göttlichen Maßstaabe völlig genügende Gerechtigkeit sich erwerbe, steht die Thatsache entgegen, daß die allgemeine Macht der Sünde, welche sich auf alle Adamsföhne erstreckt und aus der allgemeinen Herrschaft des Sündenfluches, nämlich des adamitischen Todes, zu erweisen ist, jenen Erwerb unmöglich macht. Aber auch das Gesetz sichert jene Gerechtigkeit nicht; factisch dient es zur Mehrung der Sünde, und es soll dienen zur Erkenntniß derselben, d. i. unserer Unfähigkeit, trotz aller Gesetzeskunde die Gerechtigkeit zu erlangen. — Den Beweis für diesen letzten wichtigsten Satz vollzieht Paulus so, daß er seine Kritik auf den Begriff des Gesetzes richtet²⁾;

¹⁾ Dies hat leider Lipsius (die paulinische Rechtfertigungslehre, Leipzig 1853) in seinen Untersuchungen übersehen, die deshalb trotz ihrer schönen und feinen Kritik nicht richtige Ergebnisse liefern konnten.

²⁾ Sehr richtig hebt dies Ritschl S. 75 hervor.

nur so war eine gründliche Erledigung der Frage möglich. Allein täuschen wir uns nicht über den gewaltigen Abstand, der zwischen der ganzen Fülle des mosaischen Gesetzes und dem reinen Begriffe sich befindet. Ja, je mehr er an der Thorah das Buchstäbliche, Statutarische hervorhebt, welches sich in dem *νόμιμα* des Gesetzes zeigt, um so schwerer war eine Identität mit dem *νόμος ἐν ταῖς καρδίαις* zu finden. Und das andere Merkmal der Aeußerlichkeit, sobald es nicht mit der Gramma-Natur des Gesetzes zusammenfällt, bezeichnet nur die Kraftlosigkeit desselben, aus seiner Objectivität in's Subject einzutreten und die Gerechtigkeit zu erzeugen, — dies aber ist eben die zu beweisende These selbst und kann sie nicht begründen. Wir fragen nach den Uebergängen, welche diese Lücke ausfüllen; wir finden sie in der Stellung des Gesetzes zur Gerechtigkeit im Alten Testamente.

Nicht unmittelbar, aber mittelbar. Denn Paulus selbst nähert jenes Tafelgesetz dem Gewissensgesetz auf zwiefache Weise. In jenem nämlich betont er, wenigstens im Römerbriefe, ohne eine bewußte Scheidung zu vollziehen, vorzüglich die Seite des Gesetzes, nach welcher es das sittliche Verhalten bestimmt (nicht das cultische), oder, nach dem gewöhnlichen, doch leicht mißverständlichen Ausdrucke, das Sittengesetz. Der zweite Schritt ist, daß das Gesetz zu einem *νόμος τοῦ νοός μου*, Röm. 7, 23, wird, während es doch zugleich eine *ἐντολὴ ἀγία*, ein *νόμος τοῦ Θεοῦ* bleibt (R. 12. 22) und keineswegs mit dem Gewissen zu identificiren ist, vielmehr seinem Inhalte nach mit dem des mosaischen Gesetzes sich deckt. Jener erste Unterschied ist so bedeutungsvoll und hat sich in der Geschichte als so tiefgreifend erwiesen, daß eine unwillkürliche Anticipation desselben uns befremdet und wir, die Originalität desselben vorausgesetzt, eine entschiedenere Hervorhebung desselben zu erwarten berechtigt sind.

Allein gerade diese beiden Instanzen haben ihre sehr deutliche Basis im Alten Testamente. Was zunächst das Zweite betrifft, so stellt es uns genau auf den Standpunkt der früheren Psalmen. Denn wir mußten oben eingestehen, daß der göttliche Wille in denselben selten formal als codificirtes Gesetzbuch erscheint und daß noch weniger der Inhalt der Gerechtigkeit darauf hinführt. Vielmehr werden in der Schilderung des Gerechten Züge ver-

einigt, welche im Geseze theils nicht vereinigt, theils nicht in dieser Form, ja oft gar nicht vorkommen. Ist wohl einmal von einer Buchrolle die Rede in diesem Zusammenhange, so fehlt solcher Aufzeichnung die formelle Autorität des göttlichen Gesetzescodex. Vgl. Ps. 24. 26. 40. Da das Gesetz ist in dem Herzen des Sängers (לִבִּי Ps. 37, 31), besonders Ps. 40, 8 und 9. Nach Form und Inhalt steht zwar das Tafelgesetz im Hintergrunde mit der vollen Strenge äußerer Verpflichtung, aber für das unmittelbare Leben liefert das durch die gesetzliche Ueberlieferung gebildete Gewissen die Normen des gerechten Wandels. Es ist ein νόμος τοῦ νοός μου und doch τοῦ Θεοῦ. Am reichsten läßt sich die innere Zustimmung zu diesem Geseze belegen, jenes συνήδουαι, Röm. 7, 22, mit allen den Stellen, in denen der Sänger seine Lust am Geseze ausspricht. — Aber auch jener erste Unterschied tritt in den Psalmen und Propheten deutlich hervor. Eben weil man ursprünglich (vor 600) an die codificirte Thorah nicht dachte, wird bekanntlich über den Werth der Opfer, sowohl für Gott als für die Menschen, sowohl der privaten wie der öffentlichen, in sehr freier und ungünstiger Weise sich geäußert, nur daß die älteste und stärkste Form religiöser Selbstverpflichtung, das Gelübde, stets aufrecht erhalten bleibt. Verglichen mit den nachdrücklichen Erinnerungen der sittlichen Normen, deren Beobachtung (gegen die Thorah, die nur den reinen Habitus verlangt) als Bedingung für den Tempelbesucher gefordert wird (Ps. 15. 24), er giebt es sich deutlich, daß in der damaligen Anschauung der Schwerpunkt sehr entschieden auf die sittliche Seite des Gesetzes fiel. Fast nur in diesem Sinne wird es auch von den älteren Propheten gebraucht. Seitdem die kanonische Geltung feststand, wird es kaum anders: selbst Ezechiel betont fast nur sittliche Gebote (abgesehen von offenkundiger Abgötterei), Kap. 18, und in Ps. 119 wird nicht die Bewahrung des heiligen Habitus, sondern die Sicherheit des Wandels als Gewinn der vollen Gesetzeserkenntniß angegeben und kein Wort ist über die Opfer gesagt. Vielmehr sahen wir, wie der Thorahbegriff, indem er alles Gottesdienstliche und äußerlich Religiöse auszuschließen scheint, nach der anderen Seite sich bedeutend erweitert, sofern die Heilsgeschichte von ihm umfaßt wird. Die pharisäische Anschauung des statutarischen Nomos, von welcher Paulus bewußt und unbewußt aus-

geht, hat weder in der mosaischen Thorah, noch gar in der Gesetzesidee der späteren Zeiten biblischen Grund — wegen übermäßiger Hervorhebung des ceremoniellen Theiles, wegen Nichtachtung der Heilsgeschichte, wegen Ueberspannung der juridischen Auctorität, wegen mikrologischer Fortbildung nach seiner particularen, nicht nach der universalen Seite hin. Daß aber Paulus jene tieferen testamentischen Anschauungen sich angeeignet habe, dafür zeugt die von pharisäischem Schulwesen freie Vertiefung in die Schrift (Röm. 2, 4).

Der Mensch selbst kann also auch nicht durch Vermittelung des νόμος τῶν ἔργων die Gerechtigkeit erlangen. Aber er kann auch nicht des Bewußtseins der Gerechtigkeit entbehren bis zum Endgerichte; denn der Trieb jeder Religion geht auf die Gewißheit göttlichen Wohlgefallens, ohne welche es keine Frömmigkeit höherer Art gäbe. Mithin kann unsere Dikaiose nur von Gott ausgehen. Diese Richtung ist auch deutlich im A. T. angelegt, wenn Gott nicht nur um Unterweisung, sondern auch um Führung in den Pfaden der Gerechtigkeit gebeten wird. Dagegen ist die Wendung, die Paulus dem Begriffe δικαιοῦν giebt, neu und originell. Zwar bedeutet es ihm ebenso wie קִרְיָה „für gerecht erklären“, nie „gerecht machen“; aber während der hebräische Ausdruck nur juridischer Terminus ist und stets von der Anerkennung des קִרְיָה als des Unschuldigen im Gerichte gebraucht wird, bezieht Paulus das δικαιοῦν auf die Vollziehung und Herstellung des göttlichen Urtheils und auf die δικαιοσύνη, sofern sie Grund des göttlichen Wohlgefallens ist.

Die Dikaiose geht von Gott aus, indem er seine Gerechtigkeit offenbart (πρὸς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ), Römer 3, 24—26. Nach den Ergebnissen unseres ersten Abschnittes ist dies leicht verständlich. Er vollzieht seine Zedakah innerhalb des Bundesverhältnisses, indem er eine Ordnung in der Erweisung seiner χάρις (חֶסֶד) gründet. Diese Ordnung, völlig bundesgemäß, besteht theils in einer Heilsthat, indem er Jesum als ἱλαστήριον — als sichtbaren Ort seiner bleibenden Gnadengegenwart — selbst hinstellt, theils in der Bedingung des Glaubens. Diese Heilsthat trägt den bundesgemäßen Charakter der קַרְיָה, der ἀπολύτρωσις, jetzt nicht durch Moses, nicht durch Aaresch, sondern durch Jesus Christus. An der alten Kapporeth

bezeugte das Blut, daß hier die ordnungsmäßige Sühne (Lev. 16) wirklich vollzogen sei, mithin die Gnadengegenwart Jehovah's unter seinem erwählten Volke unverrücklich fort dauere; auch an dem neuen *ἱλαστήριον* haftet *αἷμα*, damit es eben dieselbe Ueberzeugung der göttlichen *χάρις* befestige. Der Bundeszweck ist Leben; das *αἷμα* des Mittlers aber setzt seinen Tod voraus; mithin muß die Auferweckung desselben hinzutreten, damit die Heilthat Bundesgnade sei und eine *Δικαιοσύνη* wirklich hervorgerufen könne, Röm. 4, 25. Diese grundlegende Bundesthat Gottes muß als solche anerkannt werden, wie der wahre Israelit glauben mußte, daß Jehova ihn aus Aegyptenland, aus dem babylonischen Exil geführt habe. Und diese Anerkennung ist die *πίστις*. Unter dieser Grundbedingung findet die Theilnahme an dem durch Gott gegründeten Bunde überhaupt statt, welche Vermittelung derselbe auch haben mag. In dem neuen Bunde hat dieser Glaube die Heilthat in Jesu Christo zu seinem Objecte. Tritt nun der Mensch durch solchen Glauben in das neue Bundesverhältniß, so nimmt er Theil an der Erweisung der göttlichen Zedakah, d. i. *δικαιοῦται*. Die Bundesgemeinschaft kann aber nur aus Gerechten bestehen und somit ist durch die Erfüllung dieser Eintrittsbedingung, durch den Glauben, die *δικαιοσύνη* gegeben, gedacht als göttliches Urtheil des Wohlgefallens, das über alle Bundesglieder sich erstreckt. *Λογέων* werden wir gerechtfertigt, sofern die *πίστις*, obgleich ein Verhalten, dennoch das neue Verhältniß in keiner Weise begründet; sondern dasselbe ist lediglich aus Gottes Gnade hervorgegangen, wie alle Heilthaten Gottes, die allein unsere *δικαιοσύνη* möglich macht; die *πίστις* bedingt nur den Empfang dieses Bundessegens. Daraus folgt, daß unsere Gerechtigkeit nun keine *ἰδία* ist, sondern eine von Gott gegebene (*ἐκ Θεοῦ*) und darum auch *ἐν ὀνόματι Θεοῦ*, *παρὰ τῷ Θεῷ* gilt, was besonders im Gerichte zur Erscheinung kommt. Aus dem Erörterten wird auch klar, daß die Bedingung des Glaubens und seine Geltung als Zedakah nichts weniger als willkürlich ist oder aus irgend welchen unbekannten Ursachen erfolgt. Diese Geltung geht aus der Combination von drei Grundgedanken hervor: erstens, der Bund wird durch eine Heilthat Gottes, die seiner freien Gnade entspringt, gestiftet; zweitens, die erste und hauptsächlichste Bedingung der Theilnahme an dieser

Gnade iſt die Anerkennung derſelben im Glauben; drittens, die Bundesgeſamſchaft kann nur aus Solchen beſtehen, die Gottes Wohlgefallen haben (Pſ. 16, 2), aus Gerechten. Und alle drei Gedanken haben ihre Wurzeln in der prophetiſchen Anſchauung des Bundes.

Allein hiermit iſt noch nicht die Gewähr gegeben, daß nicht als zweite Bedingung Geſetzeswerke hinzutreten, wie bei der Stiftung des moſaiſchen Bundes. Nur dann bürgt die Glaubensgerechtigkeit für das Gegentheil, wenn in der πίστις ſelbſt auch die Garantie für ein Verhalten gegeben iſt, welches dem göttlichen Wohlgefallen entſpricht. Zu dieſer Vollendung ſtrebt die altteſtamentliche Zedakah hin, ohne ſie zu erreichen. Paulus weiſt ſie in der πίστις auf. Das Object der Piſtis iſt nämlich der Tod Chriſti in der obigen Bedeutung. Darin iſt nicht nur die Gnade im Allgemeinen geſetzt, ſondern ganz ſpeciell die Sündenvergebung, welche im Alten Bunde nicht einen rechten Ort finden konnte und im Grunde nur für die bereits in Gerechtigkeit Wandelnden vorhanden war, während der Act der Diſkriſe ſelbſt nicht in Betracht kam. Darum enthält der Glaube zu allererſt das Moment des Vertrauens auf die ſündenvergebende Gnade Gottes in Chriſto. Dies Vertrauen auf den gnädigen Willen involviret aber auch eine Hingabe an den fordernden Willen. Das Eingehen in dieſe neue göttliche Bundesordnung muß ein allſeitiges ſein. Darum liegt im Vertrauen auch der Wille, von der Sündenmacht loszuwerden; ſeine poſitive Seite iſt der Gehorſam, die υπακοή. Dieſer Gehorſam erwirkt als ſolcher aber nicht die neue Gerechtigkeit. Vielmehr bethätigt er ſich zunächſt durch die Taufe; in ihr erfolgt ein dem Tode Chriſti analoges Sterben des biſher von der Sünde beherrſchten alten Menſchen (Röm. 6, 4 ff.). An den ſo geſtorbenen Gläubigen vollzieht nun die göttliche χάρις eine durch den heiligen Geiſt erfolgende Auf-erweckung, analog der bei Chriſto geſchehenen, ſo daß der Chriſt fortan ἐν καινότητι τῆς ζωῆς wandelt. Dieſer Wandel im neuen Leben des Geiſtes iſt eine υπακοή εἰς δικαιοσύνην. Vgl. Röm. 6, 16 (Ritſchl, S. 93 ff.). So ſteht der Gläubige hinfort nicht mehr unter dem Geſetz, ſondern ὑπὸ χάριτι, und doch iſt die Normalität ſeines ſittlichen Verhaltens durch Glaube und Taufe bedingt, durch die Gnade allein gewährleiſtet. Denn die Gnade iſt der Grund der Auferweckung Chriſti, ſowie der fortdauernden

Sendung des Geistes. Indem das Rechtsverhalten gegen die Gerechtigkeit Gottes in der neuen Bundesordnung in seinem tiefsten religiösen Grunde, der Pistis, und in seinem letzten sittlichen Princip, der Todessgemeinschaft mit Christo, gefaßt ist, so sind diese beiden Momente einander so nahe gerückt und so organisch verbunden, als es überhaupt bei zwei ihrem Wesen nach verschiedenen Actionen des geistigen Lebens möglich ist.

Wir enthalten uns des Eingehens auf die dogmatischen Consequenzen; hier thäte es vorzüglich noth, die gewöhnliche Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Gnade, welche doch als Prämisse zur Erklärung des Erlösungswerkes sich längst als unbrauchbar erwiesen, durch dogmatische Fixirung der biblischen Begriffe gründlich zu corrigiren. Wir schließen mit einer Abwehr und einem Geständniß. Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe in ihren mannichfachen Unterschieden und Zusammenhängen zu erfassen und zu begreifen, lag uns als Aufgabe vor. Man würde uns gründlich mißverstehen, wenn man unsere Forschung aus dem Wahne hervorgegangen dächte, als handelte es sich hier nur um ein Spiel von Vorstellungen und Begriffen, um Evolutionen des Denkens. Das sind nur die äußersten hervorragenden und darum dem Erkennen zugänglichsten Spitzen und Formen, die aber einen mächtig waltenden, vom offenbarenden Gotte ausgehenden und von ihm ewig genährten religiösen Geist lebendigen Lebens und Lebens verrathen, — einen Geist, der aus den Thaten Gottes zum Heile der Menschheit unaufhörlich schöpft und zehrt. Und dem Geständniß dürfen wir uns nicht entziehen, daß jene nahe und höchst innige Beziehung zwischen beiden Testamenten, wie sie die älteren Kirchenväter und die Theologen der evangelischen Kirche behaupteten, auch vor der strengsten historischen Forschung ihr gutes Recht behalte, wenn auch auf ganz andern, damals kaum geahnten Punkten und in ganz andern Weisen und Arten. Es verhält sich hier ähnlich wie mit der lutherischen Dogmatik der „orthodoxen“ Periode. Eine unbefangene Untersuchung erkennt in diesen zahllosen Definitionen ein außerordentlich feines Gefühl für den religiösen Geist des evangelischen Bekenntnisses, so mangelhaft der wissenschaftliche Apparat, so dürftig und oberflächlich die deductive und vor Allem die biblische Begründung auch sein mochten.

Ueber den Ehebruch als Ehehinderniß, besonders nach evangelischem Kirchenrecht.

Von

Prof. E. Herrmann in Göttingen.

Die Untersuchung des Umfangs, in welchem der Ehebruch ein Eheverbot zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin nach evangelischem Kirchenrechte wirkt, hat zwar ihren Ausgang von dem canonischen Eherechte zu nehmen, welches nach der übereinstimmenden Auffassung der canonistischen Doctrin und Praxis folgenden Rechtssatz festgestellt hat:

Der Ehebruch ist ein öffentliches trennendes Ehehinderniß, wenn

- 1) die Ehebrecher auf den Fall des Todes des unschuldigen Gatten sich gegenseitig die Ehe versprochen oder gar die Ehe factisch abzuschließen versucht haben, sowie wenn
- 2) auch nur von einem der Ehebrecher dem unschuldigen Gatten nach dem Leben getrachtet und dieser getödtet worden ist.

Allein die evangelische Kirche ist in die hiermit abgeschlossene canonische Rechtsbildung keineswegs mit einer vollen und immer gleichen Zuversicht auf deren Richtigkeit und Haltbarkeit eingetreten, sondern hat sich unter wechselnden Lehreinflüssen bald mehr einer Beschränkung, bald einer Erweiterung des canonischen Ehehindernisses zugeneigt erwiesen. Als Resultat dieser Anfechtungen ist freilich keine neue Rechtsbildung hervorgetreten, welche sich als gemeines evangelisches Eherecht bezeichnen ließe; wohl aber besteht die zu weiterer Arbeit einladende Frage fort, ob und wie weit die evangelische Kirche hier bei dem canonischen Erbe stehen bleiben dürfe.

Die Gründe jener Anfechtung sind im sechzehnten Jahrhundert mehr aus der heil. Schrift, später und zwar seit dem vorigen Jahrhundert überwiegend aus rechtsgeschichtlichen Zusammenhängen und allgemeinen legislatorischen Reflexionen hergenommen worden. Jene dienten mehr dem Streben nach Relaxirung, diese mehr dem Streben nach Verschärfung des Eheverbots, so daß (um die jetzt üblichen, einem ernstern Wahrheits- und Gerechtigkeitsinn

freilich widerlichen, Schlagwörter zu gebrauchen) die Lage, auf Freigebung der Ehe gerichtete, Ansicht mehr im Reformationsjahrhundert und aus Schriftgrund, die strenge, auf Ausdehnung des Eheverbots ausgehende, Ansicht mehr von der im oder am Rationalismus stehenden Rechtslehre und Rechtsbildung und aus Gründen der Gesetzgebungspolitik und historischen Kritik vertreten wurde. Zwischen beiden in der Mitte steht die Lehre und Praxis des siebzehnten Jahrhunderts, die im Wesentlichen an das canonische Recht sich hält und dessen Befestigung als gemeines evangelisches Eherecht vorzüglich bewirkt hat. Es mag daher eine eingehende Betrachtung dieser wenig bekannten Verhältnisse ¹⁾ vielleicht auch dazu förderlich werden, daß man dem Gebrauche jener leidigen Schlagwörter bei der wissenschaftlichen Discussion eherechtlicher Fragen fernerhin entsagt. Es kann ganz der nämliche christliche und sittliche Ernst der Abweisung wie der Aufrichtung rechtlicher Schranken und Verbote zu Grunde liegen, und es folgt gar nichts für die Richtigkeit einer Ansicht daraus, daß sie die subjective Freiheit von Rechtschranken zu entledigen für geboten hält. Wer eine sittliche Forderung des Eheprinzips nicht als Rechtsatz aufgestellt wissen will, verleugnet deshalb noch nicht jene Forderung selbst, sondern vindicirt nur ihre Verwirklichung einer andern Sphäre, als der des Rechts.

Bei dem Verlaufe, den unsere Frage genommen hat, genügt es nicht, nur die reformatorische Lehre und Praxis mit ihren späteren Gestaltungen zu betrachten; vielmehr da, wie schon angedeutet, die protestantische Wissenschaft zur Anfechtung der canonischen Rechtsbildung historische Momente, und zwar sowohl das römische Recht als das ältere Recht der Kirche, oder richtiger das, was dafür gehalten wurde, wiederholt verwendet hat, so ist auch ein Blick auf die vorreformatorische Geschichte des Ehehindernisses unerläßlich. Für die Einsicht in die letztere ist in der neuern Zeit Manches geschehen, weniger freilich durch

¹⁾ Wie wenig bekannt sie sind, zeigt u. A. der von preussischen Consistorien angeregte Zweifel, ob überhaupt nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche zwischen Personen, welche mit einander Ehebruch verübt haben, eine Eheschließung zulässig erscheine (vgl. Kirchenblatt f. d. evang. Deutschl. 1856. S. 131); die nämlichen Zweifel sind auch in Consistorien anderer Landeskirchen neuerdings aufgetaucht.

die Abhandlung des katholischen Theologen München¹⁾, der besonders durch sein Ausgehen auf die Entdeckung nicht vorhandener Einflüsse des römischen Rechts auf das canonische den Resultaten seiner fleißigen Abhandlung geschadet hat. Wohl aber ist die Auffassung der älteren Rechtsentwicklung wesentlich gefördert durch die Dissertation von Schulz²⁾ und durch die Andeutungen, welche Richter in der fünften Auflage seines Lehrbuchs S. 273 über den Gang und Zusammenhang der canonischen Rechtsbildung gegeben hat. Ueber die eigenthümliche Stellung des evangelischen Eherechts geben uns aber auch diese Schriftsteller keine Aufklärung. Durch diesen Stand der Frage ist Form und Ausdehnung der folgenden Untersuchung bedingt worden.

Wir haben mit dem römischen Recht zu beginnen.

I. Römisches Recht.

Es ist die herrschende Ansicht, daß das römische Recht ein absolutes Verbot der Ehe zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin aufgestellt habe: natürlich in dem beschränktern Umfang, der dem engeren Begriffe des römischen adulterium entspricht, also nur zwischen der untreuen Ehefrau und der dritten Mannsperson, mit welcher sie die Ehe gebrochen hat, nicht zwischen dem untreuen Ehemann und dem unverheiratheten Weibe, mit welchem der Geschlechtsumgang gepflogen war. Indem dieser Ehemann und dieses unverheirathete Weib überhaupt kein adulterium durch ihren fleischlichen Verkehr begehen, versteht es sich von selbst, daß die auf das Eheverbot zwischen adulter und adultera bezogenen Stellen auf sie keine Anwendung finden. Wenn aber hierüber kein Zweifel möglich ist, so ist ein solcher um so mehr begründet in Bezug auf das gewöhnliche Verständniß der meisten Stellen, aus welchen jenes beschränktere Eheverbot geschöpft zu werden pflegt.

Die Aeußerungen der römischen Rechtsquellen, welche sich auf den Einfluß des adulterium auf künftige Eheschließungen beziehen, zerfallen in zwei Klassen, von denen die erste eine wesentlich

¹⁾ Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theologie. Neue Folge. 3. Jahrg. S. 91 ff. 307 ff.

²⁾ De adulterio matrimonii impedimento. Berol. 1857.

strafrechtliche, und nur die zweite eine eigentlich eherechtliche Bedeutung hat.

1. Die *lex Iulia de adulteriis* will, daß kein Mann gegen das von einer Ehefrau, seiner eigenen oder einer fremden, begangene adulterium eine unwürdige und öffentlich anstößige, von Gleichgültigkeit gegen die eheliche Treue zeugende Nachsicht übe. Sie bestraft es daher als *lenocinium*, wenn, nachdem die Frau auf der That ertappt oder gerichtlich verurtheilt war, ihr Mann sie dennoch in der Ehe behält, resp. später wiedernimmt, oder auch wenn ein Dritter sie ungeachtet seines Wissens um ihre Verurtheilung heirathet¹⁾. War die ihres Mannes ledig gewordene adultera nur angeklagt, aber noch nicht verurtheilt, so konnte ein Dritter sie zwar jetzt noch ohne Gefahr der *lenociniums*strafe heirathen²⁾, da die Verbindung mit einer bloß Verdächtigten noch nicht als Begünstigung eines wirklichen adulterium gelten konnte; aber sofort mit ihrer Verurtheilung trat dieser Gesichtspunkt ein und er mußte sich von ihr scheiden, wenn er nicht als *leno* gestraft sein wollte³⁾.

Natürlich war es die thatsächliche Folge eines Strafgesetzes, welches die Ehen mit offenbaren adulterae als eine Art Theilnahme am adulterium selbst behandelte, daß man solche gefährliche Ehen vermied. Aber ein eherechtlicher Satz über den Rechtsbestand solcher Ehen war damit nicht gegeben. Vielmehr zeigen die Stellen, welche sich auf Heirath eines Dritten mit einer adultera beziehen, besonders die l. 11. §. 13. D. cit., daß auch dieser Dritte nicht anders zu einer solchen Ehe stand, als der erste Ehemann, der seine *uxor adultera* behielt. Er hatte eben nur, wie dieser, die durch strafgesetzliche Drohungen eingeschärfte

¹⁾ l. 2. §. 2. 3. 6. l. 29. pr. §. 1. D. ad l. Iul. de adult. 48. 5., l. 2. 9. 17. C. eod. 9. 9., l. 37. §. 1. D. de minor. 4. 4.

²⁾ Wenn die l. 26. D. de ritu nupt. 23. 2. die Heirath eines Dritten mit einer *rea adulterii* auch ante damnationem verbietet, so lange ihr Mann noch lebt, so hängt dies sicher mit dem Bemühen zusammen, die Frau für den Fall der Freisprechung oder des Wegfalls der Anklage durch Abolition für Fortsetzung der Ehe mit ihrem bisherigen Mann zu reserviren. l. 33. 34. §. 1. D. eod. Der Erklärung von Schulz a. a. O. S. 10 ff. kann ich nicht beistimmen.

³⁾ l. 11. §. 13. D. ad l. Iul. de adult. 48. 5.

Scheidungsspflicht im Falle ihrer Verurtheilung: die Ehe an sich war gültig. Die früher sehr verbreitete Ansicht, daß alle verbotswidrig geschlossenen Ehen nichtig gewesen seien, hat längst aufgegeben werden müssen ¹⁾.

Ebenso wenig, wie aus den erwähnten Strafrechtsätzen ein allgemeines rechtliches Hinderniß der Eheschließung mit einer adultera abgeleitet werden kann, kann ein solches für die Ehe zwischen adulter und adultera aus folgenden, dem eigenthümlichen römischen Anklagerechte wegen adulterium angehörigen, Sätzen geschöpft werden, so oft sie auch bis auf unsere Tage dazu benutzt worden sind.

Es bestand der Grundsatz, daß keine noch in Ehe stehende Frau vor oder auch nur gleichzeitig mit ihrem angeblichen adulter sollte angeklagt werden können (*lex tuetur eam, quae nupta est, quamdiu nupta erit, l. 19. §. 3. D. eod.*). Der Proceß gegen diesen mußte vielmehr erst durchgeführt sein, und zwar wurde durch seine Freisprechung zugleich seine angebliche Mitschuldige frei. Aber auch wenn er verurtheilt war, konnte der Ankläger noch nicht gegen die adultera gehen, sondern er mußte sich dazu erst den Weg durch Anklage auf *venocinium* gegen den Mann bahnen ²⁾. Da mußte nun die Frage entstehen: Wie, wenn die Frau den angeblichen adulter selbst, nachdem sie ihres früheren Mannes ledig geworden war, geheirathet hat? Sind auch in diesem Falle die Rechtsätze anwendbar, welche wesentlich darauf berechnet sind, schutzwürdige Ehen gegen Beunruhigungen durch Adulteriumsanklagen gegen die Ehefrauen sicher zu stellen? Ja, käme nicht die Anwendung des Satzes: *lex nuptam tuetur*, auf eine solche Frau auf eine Straflosmachung ihres adulterium durch Heirath mit dem adulter, der ja doch nicht als *veno* angeklagt werden kann, hinaus? Die Antwort auf diese Fragen ist in drei Stellen enthalten, welche sämmtlich verkehrterweise auf das Ehehinderniß zwischen adulter und adultera gedeutet worden sind. Die Antwort selbst lautet so:

a. Die Verufung auf Ehe vermag, wenn adulter und adultera

¹⁾ Vgl. u. A. Savigny, System des heut. R. R. Bd. 2. S. 522 ff. Schulz a. a. O. S. 13 ff.

²⁾ Vgl. Wächter, Abhandlungen a. d. Strafrecht. Bd. 1. S. 112 ff.

sich geheirathet haben, die letztere gegen die strafrechtlichen Folgen des adulterium freilich nicht zu schützen. l. 27. C. eod. Commissum antea adulterium cum eo, cui se postea nuptiis sociavit, velamento matrimonii non exstinguitur.

b. Dennoch aber bleibt es auch hier bei der gesetzlichen Reihenfolge der Criminalklagen insofern, als erst der angebliche adulter, also der zweite Ehemann, angeklagt und überwunden sein muß. Denn Verdächtigtfsein ist noch nicht Schuldigsein. Die zweite Ehe, welche die von ihrem Manne vielleicht nur unter dem Vorwande des adulterium entlassene Frau eingegangen hat, kann eine ganz vorwurfsfreie, also die Frau des ihr zugedachten Schutzes gegen Verklagtwerden in erster Reihe — ganz würdig sein. l. 11. §. 11. D. eod. Licet ei mulier, qui in suspicionem adulterii incidit, nupsisse dicatur, non ante accusari poterit, quam adulter fuerit convictus; alioquin ad hoc vel maxime viri confugient volentes bene concordatum sequens matrimonium dirimere, ut dicant cum adultero mulierem nuptias contraxisse.

c. Nur dann fällt der Anspruch der Frau auf Verklagtwerden nach dem adulter hinweg, und sie hat auf dieses Recht der nuptae keinen Anspruch, wenn ihr schon vor der Eingehung der neuen Ehe die förmliche Erklärung gegeben worden war, man werde sie anklagen. l. 2. pr. l. 16. D. eod. Allein als eine solche Erklärung ist es noch nicht aufzufassen, wenn mit einer Anklage blos gedroht war. Daher eine von ihrem Manne entlassene und mit Anklage nur bedrohte Frau ihren angeblichen adulter ruhig heirathen kann, d. h. ohne sofortige Stellung unter Anklage befürchten zu müssen. l. 40. pr. D. eod. Quaesitum est, an ea, quam maritus adulterii crimine se accusaturum minatus est, nec quidquam egit —, nubere possit ei, quem in ea reum adulterii destinavit. Paulus respondit nihil impedire, quominus ei, quem suspectum maritus habuit, ea de qua quaeritur nubere possit. Es ist klar, daß es völlig unzulässig und nur aus Unkunde des römischen Processes erklärbar ist, wenn man aus den letzten Worten dieser Stelle durch eine argumentatio a contrario (d. h. den blos verdächtigen kann sie heirathen, aber nicht den wirklich schuldigen adulter) ein Ehehinderniß zwischen adulter und adultera herausklaubte.

2. Wenn aber auch die l. *Julia de adulteriis* mit ihren Erweiterungen dieses Ehehinderniß nicht kannte, so zeigen doch viele Bestimmungen, daß man an dem Geschlechtsverkehr, der zwischen solchen Personen nach Auflösung der früheren Ehe gepflogen wurde, also auch an ihrer ehelichen Verbindung, Anstoß nahm. Deshalb sollten die nach der l. *Julia* mit *relegatio in insulam* bestraften Verbrecher auf verschiedene Inseln geschickt werden ¹⁾, und noch wirksamer war das factische Hinderniß, welches seit der Belegung des *adulter* mit Todesstrafe von Constantin an geschaffen war ²⁾. Allein wenn man es nicht bei der auf dem erörterten strafrechtlichen Wege zu bewirkenden Seltenheit solcher Ehen bewenden lassen wollte, so bedurfte es noch immer eines eherechtlichen *Satzes*, welcher den dennoch eingegangenen ihren Rechtsbestand als Ehen absprach.

Für die Existenz eines solchen lassen sich nur zwei Stellen anführen, die l. 13. D. de his quae ut indignis, 34. 9, und Nov. 134. c. 12. Die erstere, ein *Responsum* Papinian's, spricht allerdings gelegentlich eines Indignitätsfalles die Ansicht aus, daß der verurtheilte *adulter* keine gültige Ehe mit seiner *adultera* eingehe. Allein wenn man erwägt, daß die vielen diese Ehen berührenden Stellen in den Titeln de ritu nuptiarum und de adulteriis von dem Ehehinderniß nichts wissen; daß ferner nach der augusteischen Ehegesetzgebung Ehen, welche für die Contrahenten theils mit Entbehrung der für die Ehelichkeit gesetzten Vortheile, theils mit positiven, besonders erbrechtlichen Nachtheilen verbunden sind, von den nichtigen Ehen sehr wohl zu unterscheiden sind; daß weiter beide Arten von Ehen gleichmäßig als verbotene sehr oft bezeichnet werden, besonders wo es sich um eine Rechtswirkung der angegebenen Art handelt ³⁾; daß endlich in der fraglichen Stelle der praktische Punkt darin besteht, ob die von ihrem *adulter* geheirathete *adultera* die ihr zugewendete Erbschaft behalte oder an den *Fiscus* verliere: so wird man in l. 13 cit. keinen ausreichenden Grund zur Annahme des eherechtlichen *Satzes* finden können, den man aus ihr hat

¹⁾ Paulus, S. R. II, 26. 14. Wächter a. a. O. S. 111 ff.

²⁾ l. 30. C. h. t. Wächter a. a. O. S. 118.

³⁾ v. Savigny a. a. O.; Rudorff, röm. Rechtsgesch. Bd. 1. S. 65 ff.

ableiten wollen. Dagegen giebt allerdings die zweite Stelle eine unzweifelhafte legislative Bestimmung eherechtlicher Art. Die Novelle nämlich verordnet, daß, wenn ein angeklagter adulter sich der strafrechtlichen Verfolgung entziehe und nachher mit seiner adultera außereheliche oder auch eheliche Lebensgemeinschaft pflege, diese Verbindung als Ehe nicht bestehe, und jeder Richter berechtigt sein solle, das frühere Strafverfahren aufzunehmen und in rein inquisitorischer Weise bis zur Belegung der Schuldigen mit den gesetzlichen Strafen zu Ende zu führen. Freilich ist auch diese Bestimmung zunächst strafrechtlichen und processualischen Inhalts. Sie will die Ausführung der Straffunctionen in Adulteriumsfällen sichern, in welchen der adulter schon angeklagt aber durchgeschlüpft war, und nunmehr durch Cohabitation mit seiner adultera den Strafgesetzen Hohn spricht, die doch auch auf die Wirkung berechnet sind, solchen Verhältnissen zuvorzukommen. Deshalb wird eine sehr anomale processualische Einrichtung getroffen, und dem Zusammenleben mit der adultera, auch wenn es mit ehelicher Absicht stattfinden sollte, doch der Charakter der Ehe abgesprochen. Allein wenngleich dieser Zusammenhang der Sache die Annahme ausschließen muß, als sei durch die Nov. 134 ein allgemeines Ehehinderniß aus adulterium geschaffen worden, so bleibt es nichtsdestoweniger richtig, daß sie einen darauf bezüglichen eherechtlichen Satz ausspricht, der aber durch den strafrechtlichen Zusammenhang, auf den er berechnet ist, seine sehr engen Grenzen erhält.

Man wird daher Folgendes als Resultat einer unbefangenen Betrachtung des römischen Rechts aufstellen müssen: Das römische Recht sucht auf strafrechtlichem Wege schon seit der I. Julia de adulteriis jede verurtheilte adultera, seit Constantin auch den verurtheilten adulter, von der Ehe überhaupt und so denn auch beide von der Ehe mit einander factisch auszuschließen, und läßt es auch bei diesem Wege, auf welchem Ehen zwischen adulter und adultera ungeachtet ihrer Verurtheilung immerhin eherechtlich möglich bleiben, bewenden. Nur dann, wenn es einem angeklagten adulter gelingt, auch jenes factische Hinderniß wenigstens vorläufig zu vereiteln, und er dies zur Eheeingehung mit der adultera benutzt, kommt eine Ehe gar nicht zu Stande, und seine Vereitelung des factischen Hindernisses wird durch das

dann eintretende rechtliche Ehehinderniß ausgeglichen. Gar nichts ist endlich dem römischen Rechte von einem durch das adulterium als solches entstehenden und eben deshalb unabhängig von der wenigstens versuchten Ausübung des Strafrechts wegen des Verbrechens wirksamen Ehehindernisse bekannt.

II. Das canonische Recht.

So wenig zweifelhaft einerseits der auf dem Decrete beruhende canonische Rechtsatz ist, nach welchem der Einfluß des Ehebruchs als Ehehindernisses sich richtet, so weit gehen doch andererseits die Meinungen darüber auseinander, wie Gratian zu diesem Rechtsfakt gekommen sei. Während früher, besonders bei protestantischen Schriftstellern, die Meinung herrschend war, daß die bloße Willkür oder ein grobes Mißverständniß der Canones zu Grunde liege, wenn das, wie man annahm, aus dem römischen Rechte in das Recht der Kirche übergegangene Ehehinderniß des Ehebruchs im Decrete auf die bekannten zwei Fälle beschränkt worden sei ¹⁾, hat man in neuester Zeit gemeint, daß Gratian in seinem Satze nur ausgesprochen habe, was thatsächlich, aber freilich bis dahin mehr nur auf dem Wege regelmäßiger Dispensationen bestanden habe: Gratian haben eben die Fälle, in denen die herrschend gewordene Ansicht die Zulassung der Ehebrecher zur Ehe unbedingt ausgeschlossen habe, als den ganzen Umfang des Eheverbots hingestellt ²⁾.

Beide Ansichten halten vor einer eindringenderen rechtsgeschichtlichen Untersuchung keinen Stand, die auch zur Erledigung der Controverse über das heutige Recht um so unentbehrlicher ist, je allgemeiner bei den Gegnern jener Beschränkung des Ehehindernisses die aus den angeblichen Willkürlichkeiten, Irrthümern, Mißverständnissen Gratian's hergenommenen Instanzen sich finden.

Zunächst ist aus unsern früheren Erörterungen so viel klar, daß der Ausgangspunkt für eine Betrachtung des canonischen Rechts nicht von einem Eheverbote des römischen Rechts genommen werden darf, welches die Kirche befolgt und nur zufolge ihres

¹⁾ Vgl. u. A. I. H. Böhmer, I. E. P. IV. 7. 1. — Glück, Pandecten Bd. 24. S. 3 ff. — Eichhorn, Kirchenrecht, Bd. 2. S. 375 ff. — Mejer, Kirchenrecht, §. 140. Note 7. Ausg. 2.

²⁾ Schulte, kathol. Eherecht, S. 309.

weiteren Begriffs von adulterium auch auf den untreuen Ehemann und die unverheirathete Frauensperson ausgedehnt habe, zwischen denen der geschlechtliche Umgang gepflogen war ¹⁾). Denn einmal existirt der vorausgesetzte Satz des römischen Rechts gar nicht, und sodann findet sich auch in den canonistischen Rechtsammlungen des Abendlandes keine Spur von einer leitend gewesen, wenngleich irrthümlichen, Auffassung des römischen Rechts. Wie in den canonistischen Quellen, die sich auf die Ausschließung der Ehen wegen adulterium beziehen, jede Anknüpfung an römisches Recht fehlt, so haben auch die Stellen des römischen Rechts, welche später fehlsam auf das Ehehinderniß gedeutet worden sind, in jene Sammlungen keine Aufnahme gefunden ²⁾). Es ist ein von Schulz richtig nachgewiesener Fehler München's, daß er überall Spuren des Anschlusses der Kirche an römisches Recht bemerkt, wo doch gar keine zu finden sind. Das canonische Recht hat sich hier ganz beziehungslos zum römischen entwickelt, und es ist eine bloß äußerliche Aehnlichkeit beider, daß auch in der Kirche erst allmählich von strafrechtlichen (bußrechtlichen) Sätzen über Ehebruch, welche der Eheschließung hindernd in den Weg traten, zur Aufstellung eines eigentlich eherechtlichen *impedimentum matrimonii* gelangt wurde.

Freilich ist oft gelehrt worden, daß die Anerkennung eines *impedimentum adulterii* schon bei Augustin (*de nuptiis et concupisc.* I, 10) sich finde — eine Stelle, deren Worte:

Denique mortuo viro, cum quo verum connubium fuit, fieri verum connubium non potest, cum quo prius adulterium fuit,

von Gratian im c. 2. C. 31. q. 1 durch Weglassung des *non* seiner Theorie angepaßt worden seien. Allein wie die Negation kritisch nicht bewährt ist, so fordert auch der Zusammenhang ihre Weglassung, wie kein aufmerksamer Leser der den herausgerissenen Worten vorhergehenden Sätze leugnen wird ³⁾). Augustin lehrt nämlich in der citirten Stelle, kein in gültiger Ehe lebender

¹⁾ c. 4. C. 32. q. 4., c. 23. C. 32. q. 5.

²⁾ Vgl. das zweite Quellenverzeichnis in Savigny's *Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalter*, Bd. 2, sowie das Quellenregister zu Bd. 6.

³⁾ München a. a. O. S. 103.

Gatte könne sich bei Lebzeiten des andern von diesem scheiden und mit einem Dritten eine gültige Ehe schließen; nach der lex evangelii sei eine solche Verbindung Ehebruch; erst nach dem Absterben jenes andern Gatten könne eine wahre Ehe aus dem Bande werden, welches bisher Ehebruch gewesen sei. *Mortuo viro, fieri connubium potest, cum quo prius adulterium fuit.* Hiernach gehört die Stelle des Augustin ganz zweifellos ¹⁾ wesentlich in die Lehre von der Scheidung, nicht in die von der Eingehung der Ehe und deren Hindernissen, und kann für die letztere nur etwa durch den Schluß verwendet werden, daß Augustin, wenn er einerseits den geschiedenen und sich bei Lebzeiten seines Gatten anderweit verheirathenden Gatten für einen Ehebrecher erkläre, andererseits aber doch diese zweite Verbindung nach dem Tode jenes Gatten als gültige Ehe bestehen lasse, den Ehebruch nicht für ein Ehehinderniß unter den Ehebrechern habe halten können.

Ein weiteres angebliches Zeugniß für das Ehehinderniß aus dem fünften Jahrhundert, nämlich der von Gratian dem Papst Leo beigelegte c. 1. C. 31. q. 1 (*Nullus ducat in matrimonium, quam prius polluit adulterio*), fällt schon durch den längst geführten Beweis weg, daß die Stelle den *Canones* des triburschen Concils v. J. 895 angehört, von welchen bald näher zu sprechen sein wird ²⁾).

Derselbe schon in vorgratianischen Sammlungen vorkommende Inscriptionsfehler ist es denn auch, auf welchem im cap. 5. X. de eo, qui duxit, 4. 7, die Berufung auf das oben erwähnte angebliche Eheverbot des Papstes Leo beruht. Aber auch wenn hier der Zusammenhang mit einem der überaus zahlreichen Inscriptionsirrhümer der canonistischen Quellen nicht so klar vorläge, würde eine in einer *Decretale* aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts vorkommende rechtsgeschichtliche Notiz über das fünfte Jahrhundert keinen irgend erheblichen Beweis liefern.

¹⁾ Vgl. Glüß, *Pandecten*, Bd. 24. S. 4 ff.

²⁾ Berardi, *Gratiani canones genuini*, P. II. tom. 1. cap. 42. p. 300 seq. Glüß, *Pandecten*, Bd. 24. S. 11 f.

Eine hemmende Einwirkung gegen Ehen von Ehebrechern übte die alte Kirche lediglich durch ihre strafrechtlichen Mittel. Die auferlegte Buße sollte nach dem Wesen der Buße als ein Zustand der Entsagung und Trauer sich darstellen, mit welchem jeder eheliche Verkehr unvereinbar geachtet wurde. Es war deshalb dem Pönitenten sowohl der Gebrauch seiner noch bestehenden Ehe, als auch jede sonst von der Kirche erlaubte Eheschließung untersagt. Zunächst war diese Wirkung auf die Dauer der Buße beschränkt, also eine bleibende Interdiction der Ehe nur mit lebenslänglicher Buße verbunden. Aber eine wohl noch auf dem Boden der morgenländischen Kirche entstandene Verschärfung der Bußdisciplin gebot die Enthaltung von der Ehe überhaupt auch nach beendeter Buße und nach erlangtem Wiedereintritt in die *communio ecclesiae*. Es war natürlich durch eine so weit gehende Bußwirkung auch eine bleibende Schranke gegen die Verheirathung ehebrecherischer Personen unter einander gegeben — eine Schranke, deren Ueberschreitung, sowie überhaupt die Renitenz gegen den Bußzwang, durch härtere Kirchenstrafen geahndet wurde¹⁾.

Wir finden die erwähnten bußrechtlichen Sätze als auf *canonica auctoritas* beruhende freilich auch in der abendländischen Kirche. Allein schon die Art, wie Gratian vor c. 12. C. 33. q. 2 die Frage nach ihrer Geltung aufwirft:

De poenitentibus quoque quaeritur, an eis generaliter post poenitentiam peractam coniugia concedantur. Generaliter enim canonica auctoritate prohibentur poenitentes . . . matrimonia contrahere,

weist auf die große Veränderung hin, welche sie im Laufe der Zeit erfahren hatten, und von welcher die in c. 12—14. C. 33. q. 2, sowie in c. 22. C. 32. q. 7 aufgenommenen Stellen Zeugniß geben. Den Wechsel im Einzelnen zu verfolgen, was nur im Zusammenhange mit der nach Ländern und Nationalitäten sehr particularisirten Geschichte der Bußdisciplin möglich sein würde, hat hier kein Interesse. Es genügt, daß die Behandlung der Ehesperre als bloßer Folge der Buße bei der späteren

¹⁾ Morinus, *Comment. de disciplina in sacram. poenit.* Bruxellis 1685. V. 23. §. 5. 6.

Gestaltung des Bußrechts entschieden seit dem achten Jahrhundert nicht mehr ausreichte, um das öffentliche Interesse an Behinderung der Ehen in den Fällen zu befriedigen, wo dies wegen der Beschaffenheit des vorausgegangenen Delicts als ein Bedürfnis erschien. Der alte Satz von der bleibenden Wirkung des Bußstandes auf die Ehe bestand freilich mit den mancherlei durch die Canones seit dem fünften Jahrhundert herbeigeführten Milderungen im Allgemeinen und so weit fort, daß kein der Kirchenbuße Verfallener, also auch kein Ehebrecher, der Regel nach in seinem ferneren Leben eine Ehe ohne Erlaubnis der Kirche schließen sollte. Allein je mehr hierbei dem Ermessen überlassen war und *particulare* Bußgestaltungen hiervon nachließen, um so geneigter wurde man, das Verbot der Eheschließung bei bestimmten Arten der Uebertretungen von den Bußwirkungen unabhängig zu machen. Auf diesem Boden steht die seit dem achten Jahrhundert vorkommende große Zahl von Canones, welche die *Interdiction* der Ehe überhaupt oder unter bestimmten Personen als selbständige Strafe, zusammen mit oder ohne Verbindung mit Kirchenbußen oder andern Strafen, für bestimmte Vergehen androhen. Solche an sich gewiß verwerfliche *poenae coelibatus* wurden nur zu beliebt und besonders die fränkischen Concilien machten von ihnen einen ausgiebigen Gebrauch ¹⁾.

Diese Wendung der Rechtsbildung ist jetzt durch einige Canones zu belegen, wobei solche auszuwählen sind, welche durch ihren Uebergang in spätere Sammlungen eine allgemeinere Bedeutung für das Recht des Abendlandes bekommen haben. Wir gewinnen so das Material, mit welchem Gratian arbeitete.

1. Concil. Meldense (a. 845), c. 66 (Harduin, *Acta concil.* T. IV. p. 1478), verordnet über die Entführer von Jungfrauen und Wittwen: *ipsi et complices eorum anathematizentur et raptores sine spe coniugii perpetuo maneant* ²⁾. Die Stelle ist aufgenommen in *Bo's Decret.* P. 8. c. 172.

2. Dasselbe Concil., c. 67., handelt von der Entführung und Ehelichung von Klosterfrauen und bestimmt: *uterque sine*

¹⁾ Vgl. Morinus i. a. W. V. 22.

²⁾ Ähnlich *Convent. Mogunt.* (851), c. 11, bei Pertz, *Monum. leg.* I. p. 414.

ulla spe uxoriae copulationis perenniter maneant. Die Stelle ist mit einer Veränderung in Ivo's Decret P. 7. c. 170 aufgenommen.

3. Dasselbe Concil, c. 69, betrifft die von einem Ehebrecher mit der Ehebrecherin nach dem Tode des unschuldigen Gatten geschlossene Ehe. So viel bestritten auch der Sinn des Canon ist (vgl. Glück a. a. O. S. 7 ff.), so kann doch ein Doppeltes nicht bezweifelt werden: einmal, daß der Canon die alte Regel von der nach der Buße zu begehrenden kirchlichen Erlaubniß zu einer neuen Ehe aufrecht erhalten, und sodann, daß er diese Erlaubniß unbedingt versagt wissen und die Schuldigen sine ulla spe coniugii fortwährend bleiben lassen will, si forte idem (der Ehebrecher) aut mulier virum, qui mortuus fuerat, occidisse notentur, aut propinquitas aut alia quaelibet actio criminalis impediatur. Zweifelhaft ist dagegen, ob die an diesen Thatbestand geknüpfte Interdiction der Ehe bloß auf die Ehe der Schuldigen untereinander geht oder ihnen die allgemeine Eölibatsstrafe auferlegt. Aufgenommen ist der Canon in Burchard's Decret IX. 65, Ivo's Panormia VII. 12 und Decret P. 8, c. 201, und abgekürzt in Gratian's Decret c. 5. C. 31. q. 1, hier mit der falschen Quellenangabe, als sei er aus Concil. Tribur.

4. Eine Androhung der Eölibatsstrafe enthält das Concil. Mogunt. (a. 847) c. 20. 24. 29 (Harduin, T. V, p. 12) auf das Parricidium, die Tödtung eines Priesters und mehrere Incestfälle. Der Canon über die Priestertödtung findet sich im Burchard VI. 7. Gratian hat in c. 28. C. 17. q. 4 einen fast gleichbedeutenden Satz aus Capitulare. VI. 90 aufgenommen.

5. Concil. Wormat. (a. 868) c. 63 (Harduin, T. V, p. 745) zählt mehrere Arten des Incestes auf und setzt darauf die Strafe der Eöelosigkeit. Verwandte Sätze mit Schwanken über die Quelle sind bei Burchard XVII. 12, Ivo Decr. P. 9, c. 73 und Gratian c. 9. C. 34. q. 1. 2, und c. 6. C. 35. q. 2. 3 u. a. m.

6. Das Concil. Tribur. (a. 895), bei Harduin T. V, p. 435, hat neben mehreren Canones, welche für incestuose Handlungen die Strafe der Eöelosigkeit bestimmen (c. 43. 44. 45) besonders zwei Stellen, die näher zu betrachten sind. Der can. 40

hebt mit der Erwähnung einer *res detestanda* an, daß nämlich Jemand mit eines Andern Ehefrau fleischlich verkehrt habe et in *argumentum iniquitatis iuramento confirmasse, si eius legitimum supervixissent ambo maritum, ut ille fornicator illam adulteram sibi associaret toro et legitimo matrimonio*, woraus die vom Apostel (Röm. 1) aufgezählten Uebel *fornicatio, immunditia, luxuria etc.*, ad ultimum vero *veneficia et homicidia* hervorgingen. Einem solchen Beginnen, durch welches nach dem Worte des Apostels das Reich Gottes verschlossen werde, sei mit den härtesten Mitteln entgegenzutreten. **Tale igitur connubium anathematizamus et Christianis omnibus obseramus.** Non licet ergo (?) nec Christianae religioni oportet, ut ullus ea utatur in matrimonio, qua prius pollutus est adulterio. Dieser letztere Satz aber kehrt sodann im can. 51 in folgender Fassung wieder: *Illud vero communi decreto secundum canonum instituta diffinimus et praeiudicamus, ut, si quis cum uxore alterius vivente eo fornicatus fuerit, moriente marito synodali iudicio aditus ei claudatur illicitus, ne ulterius ei coniungatur matrimonio, quam prius polluit adulterio. Nolumus enim nec Christianae religioni oportet, ut ullus ducat in coniugium, quam prius polluit per adulterium*¹⁾. — Wenn die Erklärung dieser Stellen bei den Schriftstellern bisher sehr verschieden ausgefallen ist, so liegt davon der Grund nächst der mangelhaften Wortfassung der Canones in dem Mangel an Einsicht in den rechtsgeschichtlichen Zusammenhang, welchem sie angehören. Wird dieser festgehalten, so wird man den Inhalt der Stellen folgendermaßen bestimmen müssen:

a. Da die *canonum instituta*, auf welchen die Synode fußt, kein speciellcs Verbot der Ehe zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin haben, vielmehr nur die im Bußrechte liegende Schranke kennen, welche sich aus dem Gebote der Ein-

¹⁾ Das Concil. Altheim. 916 hat nicht, wie gewöhnlich angeführt wird, den tribur'schen Canon wiederholt. Der angebliche altheimer Canon ist nur eine falsche Restitution aus Burchard. Vgl. Pertz, Mon. Germ. leg. Tom. II, p. 554.

holung kirchlicher Erlaubniß zu jeder Ehe ergiebt, die ein in Kirchenbuße Verfallener schließen will, so kann auch nur diese Schranke der Boden sein, auf welchem die Bestimmungen des can. 51 und can. 40 i. f. stehen. Hiernach ist verordnet, daß jene Schranke rücksichtlich der Ehen zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin strenger gehandhabt, also die gebetene Erlaubniß nicht gewährt und die umgangene mit den gegen die Uebertretung der Bußschränken zulässigen Nachtheilen belegt werden soll. Ein neuer Satz ist daher eigentlich hier nicht ausgesprochen, sondern die strengere Handhabung eines alten geboten.

b. Handelt es sich um eine Ehe zwischen solchen Ehebrechern, unter denen schon bei Lebzeiten des andern Gatten das im can. 40 bezeichnete Eheversprechen gegeben war, so soll dagegen mit den härtesten Strafen eingeschritten werden, und das Anathem mit den bekannten, die kirchliche und bürgerliche Persönlichkeit vernichtenden Rechtsfolgen die Schuldigen treffen. Diese Strafbedrohung ist etwas entschieden Neues.

Unsere Auffassung der Stellen findet sich denn auch durch die wichtigsten canonistischen Sammlungen bestätigt. So nimmt Regino de synodal. causis II. 238 den Canon 40 nur bis zu dem anathematizamus in verkürzter Gestalt auf und übergeht alles Uebrige, findet also das Wesentliche in der Bedrohung des qualificirten Falles mit dem Anathem. Ebenso Burchard im Decrete IX. 66, Ivo im Decrete P. 8, c. 202 und in der Panorm. VII. 9. Durch die in den übrigen Bestimmungen enthaltene Einschärfung der canonica instituta gegen Ehen der Ehebrecher überhaupt hielt man sich nur zu größerer Wachsamkeit auf Ausübung der bußrechtlichen Befugnisse in solchen Fällen verpflichtet. Und daraus erklärt sich die bei Regino (de synod. caus. II. 236) mitgetheilte und auch bei Burchard (Decret IX. 80) und Ivo (Decret P. 8, c. 216) allerdings mit einer bedenklichen Variante wiederkehrende Eidesformel, welche zeigt, daß sich die geistlichen Gerichte von dem in Buße gesetzten Ehebrecher das eidliche Gelöbniß geben ließen, er wolle sich der Ehe mit seiner Mitschuldigen enthalten, dafern ihm nicht die (noch immer als zulässig betrachtete) Erlaubniß seines Bischofs zu Theil werde, welche nicht eine Dispensation von einem Ehehinderniß, sondern eine Absolution von Bußwirkungen zu bedeuten hatte.

Setzt noch ein Wort über die Folgen der verbotswidrigen Schließung von Ehen, welche gegen bußrechtliche Schranken oder specielle Strafandrohungen (Cölibatsstrafe, Anathem) verstoßen, also auch von Ehen unter Ehebrechern sowohl überhaupt als in den qualificirten Fällen. Diese Folgen sind entschieden nur strafrechtlicher, nicht eherechtlicher Art, also nicht die Nichtigkeit der Ehen. Es spricht dafür nicht allein, wie Schulte (kathol. Eherecht, S. 309) mit Recht hervorhebt, der zweifellose Rechtsbestand der heimlichen Ehen, gegen welche so viele und harte Strafverbote aufgestellt waren, sondern auch directe Quellenzeugnisse und die spätere Geschichte. Was jene anlangt, so verweisen wir u. a. auf Conc. Meldense c. 67 (Harduin, T. IV, p. 1495), wo über die Folgen der Uebertretung des Strafölibats so verfügt wird: *Si autem coniugia iterare praesumpserint, acriori subdantur vindictae et amplius propellantur: qui si forte obedire noluerint, anathematizentur.* Und ebenso lehren die Canonisten, daß bloße Strafandrohungen gegen Ehen den Rechtsbestand der dennoch geschlossenen nicht alteriren. So schreibt Tancred (*Summa de matrim.*, ed. Wunderlich, p. 42), nachdem er mehrere Beispiele der oben ausgeführten straf- und bußrechtlichen Interdictionen der Ehe erwähnt hat: *Et nota, quod, quamvis multa sint crimina, quae impediunt matrimonium contrahendum, nulla tamen sunt, quae contractum dividant, nisi tria, nämlich die, wie sich sofort zeigen wird, erst durch Gratian's Lehre zu dieser Wirkung erhobenen qualificirten Fälle.* Wurde daher durch den weiteren Gang der Rechtsbildung der Theil des kirchlichen Strafrechts obsolet, auf dessen Wirksamkeit die impediende Kraft jener crimina beruhte, so mußten auch diese Ehehindernisse obsolet werden. Und so erklärt es sich, daß auch von den katholischen Systematikern die zahlreichen nur strafrechtlichen Eheverbote, welche das *Corpus iur. canon.* enthält, auch nicht als *impedimenta impediencia tantum* fortgeführt, sondern einfach mit Stillschweigen übergangen wurden ¹⁾.

¹⁾ Vgl. Morinus i. a. W. V. 22. §. 17 seqq.

Aus dem Bisherigen ist der Zusammenhang des canonischen Rechtsmaterials über Ehen unter Ehebrechern klar, welches dem Gratian vorlag, und damit ist zugleich die Grundlage eines richtigen Urtheils über die Aenderungen gewonnen, welche auf c. 1—5. C. 31. q. 1 und den begleitenden gratianischen Text zurückgeführt werden:

1) Als Canon 1 ist der Schlusssatz des Conc. Tribur. c. 51 (fälschlich als Ausspruch des Papstes Leo, vergl. oben S. 264) mit den Worten vorangestellt:

Nullus ducat in matrimonium quam prius polluit adulterio, und das darin scheinbar liegende trennende Ehehinderniß von Gratian zwar richtig beseitigt, aber nicht aus dem wahren bußrechtlichen Grunde, auf welchem Conc. Tribur. fußt, sondern mittelst einer höchst verkehrten Supposition, daß nämlich der Gatte der Ehebrecherin nur von ihr geschieden, aber noch am Leben ist.

2) Der Canon 2 giebt die gar nicht hierher gehörige Stelle aus Augustin in der richtigen Lesart (vgl. oben S. 263). Dabei weist Gratian den Zusammenhang der Stelle mit der Lehre von der Wiederverheirathung Geschiedener richtig auf.

3) Der Canon 3 giebt den c. 51 Tribur. conc. mit einem literarhistorischen Fehler über die Quelle. In der beigelegten Erläuterung erkennt Gratian zwar im Anfang richtig den bußrechtlichen Zusammenhang, welcher ja die nichttrennende Kraft des Eheverbots zwischen adulter und adultera zur Folge hat. Allein er weist zugleich auf eine weiter gehende Wirkung des adulterium in qualificirten Fällen hin, auf welche sich

4) Canon 4 und 5 beziehen. Der erstere ist der c. 40 Conc. Tribur. bis zu dem anathematizamus (vgl. oben S. 268) und wird von Gratian mit den Worten erläutert: Post mortem viri non potest adulteram in coniugium ducere qui viro vivente iuramentum sibi futurarum nuptiarum praebuit. Der zweite ist mit falscher Quellenangabe der can. 69 Conc. Meldens. (vergl. oben S. 267), der den Ehebruch mit Tödtung des unschuldigen Gatten betrifft.

Da die ganze quaestio rein eherechtlichen Inhalts ist und ihr Thema von Gratian selbst dahin bestimmt wird: quaeritur an possit duci in coniugium quae prius est polluta per

adulterium: so ging die Lehrmeinung Gratian's sicherlich dahin, die Ehe werde nicht durch das adulterium als solches, sondern nur durch die daran geknüpfte Kirchenbuße und deshalb in nicht-trennender Weise behindert ¹⁾, mit Ausnahme der beiden qualificirten Fälle der Verbindung des Ehebruchs mit Eheversprechen oder wirksamer Lebensnachstellung, wo ein trennendes impedimentum criminis vorhanden sei. Er deutete hiernach die in Conc. Meldens. und Tribur. enthaltenen strengern Eheverpönungen in eine andere Art der juristischen Wirkung auf die Ehe selbst um. Vergleicht man diese Auffassung mit dem wahren Sinne der Quellen, so zeigt sich zwar nicht das gewöhnlich behauptete Maß von Mißverständnis und Willkür und insbesondere keine Spur von der dem Gratian so oft vorgeworfenen Varheit und Beschränkung eines früher allgemeinen Ehehindernisses des Ehebruchs auf die im Conc. Meldens. und Tribur. hervorgehobenen beiden Fälle, wohl aber eine wichtige, in einer Verschärfung des bisherigen Eherechts bestehende Abweichung. Es verwandeln sich nämlich erst bei ihm und durch ihn die zwei qualificirten Fälle, die nach der Meinung der Quellen in ihrer Wirkung auf den Bestand der unter den Ehebrechern geschlossenen Ehen von den übrigen Ehebruchsfällen nicht qualitativ unterschieden waren, in trennende Ehehindernisse ²⁾. Diese übrigen Fälle behalten ihre bisherige rechtliche Natur, und wenn ihre freilich nur hemmende und durch die Kirchenbuße vermittelte Einwirkung auf Eheschließung sich später verloren hat, so hängt das mit der Geschichte der kirchlichen Strafgewalt zusammen, und Gratian hat nichts damit zu schaffen.

Schon in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts beherrscht die Auffassung Gratian's die päpstliche Gesetzgebung,

¹⁾ Klar zeigt sich diese Ansicht auch bei Alexander III. in der *Decretale Ex praesentium* im *Append. ad conc. Lateran. XLV. 2.*

²⁾ Wichtig zuerst hervorgehoben von Schulz in der angef. *Disp. de adulterio matrimonii impedimento*, p. 49. 64, dessen Ausführung des vorgratianischen Rechts Vieles zuerst in das richtige Licht stellt. Eine freilich nur skizzenhaft angedeutete, aber durchaus correcte Darstellung des rechtsgeschichtlichen Zusammenhangs findet sich nur bei Richter, *Kirchenrecht* (5. Aufl. 1858), §. 273. Die Darstellung bei den übrigen katholischen und protestantischen Systematikern führt durchaus irre.

wenngleich zuerst noch einiger Zweifel an ihrer Richtigkeit bestanden zu haben scheint ¹⁾. Jedenfalls seit Innocenz III. ist derselbe völlig verschwunden ²⁾ und so die gratianische Auffassung zum gemeinen canonischen Rechte des Abendlandes geworden.

III. Das evangelische Kirchenrecht.

A. Die Ansicht der Reformatoren und die Rechtsbildung des Reformationsjahrhunderts.

Die Reformation befand sich zu der vorgefundenen kirchlichen Lehre und Rechtsordnung über die Ehe sowohl in einem dogmatisch-ethischen, als in einem rechtlichen Gegensatz, von denen der erstere den letzteren vielfach bestimmte. Der rechtliche Gegensatz hatte seinen Mittelpunkt in der Leugnung des Anspruchs der Kirche auf Feststellung und Handhabung der rechtlichen Eheordnung und in der Anerkennung, daß dies Sache der bürgerlichen Obrigkeit sei. Zum Erweise jener negativen und dieser positiven Behauptung aber berief man sich gern — wenn auch manchmal mit juristischen Irrthümern — auf das kaiserliche (römische) Recht, in welchem jener Beruf der weltlichen Obrigkeit sich geschichtlich bewährt habe, wies auf einzelne gute eherechtliche Satzungen desselben hin und stellte dem die päpstliche Gesetzgebung gegenüber, deren unheilsame, fiscalisirende oder gar schriftwidrige Rechtsbildungen man mißbilligte und verwarf ³⁾. In der Consequenz dieser Anschauung hätte der rein bürgerliche Charakter des durch eine eindringende Revision zu reinigenden Eherechts gelegen, die Kirche aber hätte die doppelte Mission behalten, einerseits durch richtige Schriftlehre die wahre Einsicht vom Wesen der Ehe zu verbreiten und dadurch mittelbar der Feststellung eines guten Eherechts zu dienen, andererseits aber die Gewissen zu einem christlichen Gebrauch der durch das zwingende Recht frei gelassenen Sphäre anzuleiten und zu berathen.

Es ist nun zwar nicht dieses Orts zu zeigen, weshalb diese

¹⁾ c. 6. X. qui fil. sint legit. 4. 17., c. 1. X. de eo qui duxit. 4. 7.

²⁾ c. 6—8. X. eod.

³⁾ Art. Smalc. p. 355 ed. Hase. — Luther, von Ehesachen (bei v. Strampff, Luther über die Ehe, S. 422 ff.). — Brenz, wie in Ehesachen . . zu handeln sei. Straßburg 1530. II. 3. E.

Consequenz unvollzogen, die Eheordnung ein Theil der Kirchenordnung und die Ehejurisdiction ein Beruf der in den Consistorien neu geschaffenen evangelischen Kirchengerichte blieb. Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn man es nicht sofort zu einer vollständigen gesetzlichen Revision des vorgefundenen Eherechts brachte, eine eigenthümliche Schwierigkeit hinsichtlich der Entscheidungsnormen entstand, an welche die Kirchengerichte zu binden waren. Einerseits war nach dem Obigen eine Verweisung derselben auf das göttliche Wort und kaiserliche Gesetze ebenso unvermeidlich ¹⁾, wie es andererseits gefährlich war und zu übermäßiger Geltendmachung der eherechtlichen Subjectivität führen mußte, wenn man ihr die Ableitung schriftmäßiger Eherechtsätze, die Auswahl des Guten und Brauchbaren aus dem römischen Recht und die kritische Sichtung des canonischen Rechts mit diesen Hülfsmitteln ganz überließ. Es wäre aus einem *iudicare secundum leges* ein *iudicare de legibus* geworden, welches mit größeren Nachtheilen drohte, als aus der Anwendung einzelner fehlsamer Normen des canonischen Rechts jemals entstehen konnten. In der That traten die Uebelstände einer solchen freien kritischen Stellung zu den Quellen eine Zeit lang ein. Doch gelangte man mit einer, im Vergleich zu der Größe der Aufgabe und ihrer Erschwerung durch den Mangel eines Organs allgemeiner kirchlicher Gesetzgebung, sehr anerkenntnenswerthen Raschheit wieder zu einer festen eherechtlichen Objectivität. Einiges, wenngleich Spärliches, lieferten dazu die Bekenntnisschriften, besonders die schmalkaldischen Artikel; die Hauptsache ward gethan einmal durch willige Unterordnung unter angesehene Lehrautoritäten und deren theils in besondern eherechtlichen Schriften (von Luther, Melancthon, Brenz u. A.), theils in Beantwortungen einzelner Anfragen ertheilte Aussprüche, und sodann durch die größtentheils darauf gebaute, immer zunehmende Fülle der eherechtlichen Normen in

¹⁾ Reform. Viteberg. tit. de iudiciis eccles. (Nichter, Kirchenordn. Bd. 2. S. 92), Renov. eccl. Nordling. (Nichter I. S. 20), Hannov. KD. (Nichter I. 277), Württemb. Ehe=D. (Nichter II. 129. 131), Geslarische Consist.=D. (Nichter II. 163), Pfälz. Ehe=D. (Nichter II. 257), Calenb. KD. 1569 (bei Ebhardt, Gesetze des Consist. zu Hannover, I. S. 147).

den Kirchenordnungen¹⁾. Erst auf diese Weise kam man zu dem Besitze eines gemeinsamen evangelischen Eherechts, zu welchem Schrift und römisches und canonisches Recht nur die Elemente lieferten. Erst eine durch Bekenntnisschriften, reformatorische Lehrauthoritäten und Kirchenordnungen vermittelte Rechtsbildung hat über die Rechtsquelleneigenschaft jener elementaren Quellen und über den Beitrag einer jeden zu dem gemeinsamen evangelischen Eherechte entschieden. Allerdings ist diese Rechtsbildung keine fertige und abschließende. Denn weder gelang es überall, in solchen eherechtlichen Punkten, in welchen die heil. Schrift die entscheidende Auctorität sein sollte, ein übereinstimmendes Schriftverständniß zu erreichen (z. B. bei den Scheidungsgründen), noch konnte und sollte es den späteren Zeiten benommen sein, nach ihren exegetischen, dogmatischen und ethischen Erkenntnissen an dem Gemeinsamen auch in particularer Weise fortzubilden. Aber es ist wohl zu bemerken, daß eine solche Umgestaltung Veränderung eines bestehenden Rechts und daher auch auf die Formen und Wege dieser Veränderung verwiesen ist. Es steht also, nachdem jene gemeinsame Rechtsbildung einmal erfolgt ist, einer das Eherecht verwaltenden Behörde, in deren Kirchenordnung heil. Schrift und römisches Recht als Quellen des Eherechts erwähnt werden, keineswegs frei, nach ihrem besondern Schriftverständniß oder nach ihrem abweichenden Urtheile über die ethische Vorzüglichkeit eines römischen vor einem canonischen Rechtsfuge zu verfahren. Zwischen jener Verweisung und der Rechtsanwendung der Behörde liegt eben eine Rechtsbildung in der Mitte, welche als solche respectirt werden muß. —

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen zur Beantwortung der Frage, ob das vorgefundene canonische Recht über das Ehehinderniß des Ehebruchs in der Reformationszeit eine Veränderung erfahren habe, welche als gemein-evangelisch betrachtet werden muß.

Da ist es denn

1) zwar gewiß, daß jenes Recht in unsern Bekenntnisschriften nicht ausdrücklich reprobirt wird. Unter den in den

¹⁾ Ehe- und Consistorialordnungen werden darunter mit verstanden.

schmalkalb. Art. (Hase, S. 355) erwähnten Beispielen der von der römischen Kirche gemachten *iniustae leges de coniugiis* findet sich die canonische Bestimmung über die eh ehindernde Kraft des Ehebruchs nicht. In dem Sage: *iniusta traditio est, quae prohibet coniugium personae innocenti post factum divortium*, liegt nur, daß man die Frage nach der Zulässigkeit, dem geschiedenen schuldigen Eheheile die Wiederverheirathung zu interdiciren, also in Bezug auf ihn die Wirkung der Scheidung zu beschränken, offen lassen wollte. Der eigentliche Gehalt des Satzes ist die Verwerfung des Verbots der Scheidung vom Bande.

2) Wohl aber haben sich die Reformatoren, besonders stark und scharf Luther, gegen jene canonische Bestimmung ausgesprochen, aber nicht im Sinne einer Mißbilligung der engen Grenzen, in welchen das canonische Recht das Eh ehinderniß des Ehebruchs gelten ließ, sondern im Gegentheil so, daß sie jede Aufstellung des Ehebruchs als Eh ehinderniß verwerfen.

a. Luther war gegen jedes *impedimentum criminis*, in welchem er eine schriftwidrige Einengung der Eheschließungsfreiheit und eine ethisch verkehrte Verwendung der Ehe zu strafrechtlichen Zwecken erblickte. Der Ehebruch ist ihm freilich eins der schwersten Verbrechen, welches als solches von dem bürgerlichen Gesetze und Gerichte mit Todesstrafe belegt werden sollte, — eine Schuldigkeit, durch deren eifrige Erfüllung die factische Möglichkeit aller Fragen über die Zulässigkeit fernerer Ehen des Ehebrechers beseitigt werden würde ¹⁾. Allein der Ehebruch so wenig wie irgend ein anderes Verbrechen soll, wenn der Strafarm der Obrigkeit, dessen Gebrauch oder Nichtgebrauch die Kirche weder zu regieren, noch zu verantworten hat, die Möglichkeit weiterer Ehe factisch bestehen läßt, mit einem Verbote der Ehe belegt werden. Es hat daher für Luther auch gar kein Interesse, auf die engeren Grenzen prüfend einzugehen, in welchen das canonische Recht ein Eh ehinderniß zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin anerkannte. Seine Fragestellung ist eine weit allgemeinere: er negirt nicht diese

¹⁾ Luther, vom ehelichen Leben, bei Strampff, S. 362 u. an vielen andern Stellen. Ueber den Werth dieser strafrechtlichen Ansicht Luther's s. unten.

Grenzen, sondern er will das *impedimentum criminis* überhaupt und das *imp. adulterii* insbesondere getilgt wissen. Daraus erklärt sich denn auch, daß bei ihm und den übrigen reformatorischen Schriftstellern über dies *Impediment* so gesprochen wird, als ginge es im canonischen Rechte generell dahin, *ut nemo ducat quam prius polluit*.

Die Belege aus Luther's Schriften sind die folgenden:

Von der babylon. Gefängniß der Kirche (bei Strampff S. 279): „Eine gleich verstopfte Thorheit . . . ist die Hindernuß des Lasters, so einer zu der Ehe nehme, die er vor mit dem Ehebruch besleckt hat. . . . Ich bitt dich, wo kommt doch her diese Strenge des Menschen gegen den Menschen, die doch Gott nie erfordert hat? Wissen sie nit, daß Versabea eine Hausfrau Uriä beide Laster erfüllt hat, besleckt mit dem Ehebruch und nach Umbringung ihres Manns dennoch geehlicht von David dem heiligsten Manne?“

Vom ehelichen Leben (bei Strampff S. 279. 280): „Die sechste (Ursach, die Ehe zu wehren) ist crimen, Laster. Derselben sind sie nicht wohl eines, wie viel sie ihr dichten wollen; doch sinds fast diese Wer mit einem Weib die Ehe bricht, der kann nach ihres Mannes Tode sie nicht haben Sie regnets Narren über Narren; gläube du ihnen nichts, irre dich auch nicht, der Teufel reitet sie. Laster und Sünde soll man strafen, aber mit anderer Strafe, nicht mit Eheverbieten. Darum hindert kein Laster oder Sünde die Ehe. David brach die Ehe mit Bathseba, Urias Weib, und ließ dazu ihren Mann tödten, daß er alle beide Laster verwirkt; noch gab er dem Papst kein Geld, und nahm sie darnach zur Ehe, und zeuget den König Salomon mit ihr.

b. Ein etwas milderes Urtheil über den Werth der Eheverbote wegen Verbrechen findet sich bei Melancthon *de coniugio* (Opp. ed. Viteberg. P. I.) ¹⁾. Auch er verlangt in erster Reihe, daß die Straf Gewalt der Obrigkeit ihre Schuldigkeit thue (Bl. 344^b), allein den canonischen Eheverbotten will er die gute Absicht (*bonum*

¹⁾ Auch in die späteren Ausgaben der *Loci* aufgenommen. Vgl. *Corpus reformatorum*, Vol. XXI. p. 1060.

consilium, ut adulteria vitarentur) nicht absprechen. Doch zeigt ihm das Exempel David's, daß die Ehe gestattet werden kann, und diese mildere Auffassung dürfen die Ehegerichte fortan gebrauchen (sed exemplum Davidis ostendit, in hoc casu coniugium posse concedi, et hac *ἐπιεικεία* iudex nunc quoque uti potest, Bl. 341^a). Man gebe ja sonst, fügt er bei, da die Obrigkeiten nicht gehörig strafen, also die thatsächliche Möglichkeit solcher Ehen übrig lassen, zu außerehelichem Geschlechtsumgange Anlaß, an welchem Gott so großes Mißfallen trage. Daß dieses Urtheil Melanchthon's auf Freigebung der Ehen geht, nicht etwa auf die Zulässigkeit einer Dispensation, ist völlig klar. Dasjenige, wogegen er sich erklärt, besteht nicht in der Indispensabilität, sondern in der Aufstellung eines Eheverbots. Diese letztere ist der harte Rechtsatz, den die durch das alttestamentliche Vorbild gerechtfertigte mildere, von den Ehegerichten anzuwendende Regel ersetzen soll, — ein Vorbild, das nur auf die Zulässigkeit der betreffenden Ehen überhaupt, niemals aber auf die Möglichkeit, ihr Verbot durch eine specielle Erlaubniß zu beseitigen, bezogen werden kann. In dieser Weise ist denn auch Melanchthon übereinstimmend von allen gleichzeitigen Schriftstellern und von denen der nächsten Periode verstanden worden. Ueberall tritt er als Auctorität für die Beseitigung des betreffenden Ehehindernisses auf, und überall wird die von ihm verlangte *ἐπιεικεία* von einer milderen Rechtsregel verstanden, die die Ehegerichte der evangelischen Kirche zu befolgen haben.

Allerdings besteht ein gewisser Unterschied zwischen Luther und Melanchthon, indem jener mit dem Ehehinderniß aus Verbrechen auch das zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin absolut verwirft, dieser aber die Aufgebung billigt. Allein dieser Unterschied von allgemeiner Gestattung solcher Ehen und Verbot ihres Verbots war doch jedenfalls ein solcher, daß er, so wichtig er auch in der Folgezeit für legislative Fragen werden konnte, für die nächste unmittelbare Anwendung nichts austrug. Wir finden denn auch in zahlreichen Schriftstellern wie in Urtheilen und Responsen des 16. und 17. Jahrhunderts Luther und Melanchthon nebeneinander als Auctoritäten für die Unverbotenheit der Ehen zwischen Ehebrechern angeführt, in der Regel so, daß Melanchthon als der eigentliche Gewährsmann für das Nicht-

bestehen des Ehehindernisses auftritt und daneben bemerkt wird, wie Luther mit noch größerer principieller Schärfe für dessen Beseitigung eintrete.

In voller Uebereinstimmung stehen dagegen die Väter unserer Kirche in dem Punkte, daß es an jedem Schriftgrunde zur Anerkennung einer ehehindernden Kraft des Ehebruchs fehle. Und ebenso kommen sie in dem Doppelten überein, daß sie einmal bei diesem Ehehinderniß nicht, wie bei vielen andern (z. B. gewissen verwandtschaftlichen Eheverboten, dem Hinderniß aus mangelndem elterlichen Consens) auf römisches Recht recurriren und dieses in — wenngleich vielleicht fehlsamer Auffassung — dem canonischen Rechte vorziehen, und daß sie sodann von dem gebührlchen Ernste der bürgerlichen Strafe die thunlichste Ausschließung der praktischen Bedeutung dieser eherechtlichen Frage erwarten. Vielsache Klagen, daß dies nicht genug geschehe, werden zwar laut ¹⁾, aber ohne daß deshalb die eherechtliche Ansicht verändert und die Meinung aufgestellt würde, daß man durch ein Ehehinderniß die Lücken des weltlichen Strafarms zu ergänzen habe. Endlich bleibt es selbstverständlich, wird aber auch an vielen Orten ausdrücklich hervorgehoben, daß die Pflicht der Kirche, mit ihren Zuchtmitteln den schuldigen Ehebrecher zu belegen, neben allen eherechtlichen und strafrechtlichen Satzungen fortbesteht ²⁾.

3) Da von den Kirchenordnungen im Bereiche der sächsischen Reformation, mit einer bald zu erwähnenden Ausnahme, die Frage nach der Zulässigkeit der Ehe zwischen den Ehebrechern mit Stillschweigen übergangen wurde, so ist es für die Erkenntniß der wirklich zur Geltung gekommenen Auffassung unerläßlich, die

¹⁾ Auf dieses Ansehenbleiben des weltlichen Strafarms wirkte freilich auch die Kirche selbst hin. Denn während einerseits der Ehebruch, mit Ausnahme des Falles „des Eigens im öffentlichen Ehebruch“, nur auf Antrag des verletzten Gatten bestraft werden konnte (P.G.=D. Art. 120), hielt man es kirchlicherseits für Pflicht, durch geistliche Mittel auf Versöhnung der Gatten und Vergebung von Seiten des unschuldigen Theils einzuwirken. Vgl. Bugenhagen, Büchlein vom Ehebruch, in Erasm. Sarcer. Corpus iur. matrim. (Frankf. 1569), Bl. 172. Diese Verzeihung, welche die Kirche betrieb, entwaffnete den bürgerlichen Strafarm.

²⁾ Vgl. auch Brenz, Büchlein von Ehesachen, Abschn. V. Alin. 5; Lambert v. Abignon de sacro coniugio, pos. 50. 62.

Stellung zu beobachten, welche die theologische und juristische Doctrin und Praxis zu der Ansicht der Reformatoren einnahm.

Was die Theologen des sächsischen Reformationkreises anlangt, so halten sie durchaus an der reformatorischen Ansicht fest, wenngleich man unter ihnen nach dem Grade ihres Wohlgefallens an dieser Ansicht Unterschiede aufstellen könnte. Völlige Uebereinstimmung mit Luther zeigt Lambert v. Avignon de sacro coniugio, pos. 62: „Impedimentum quoque criminis nullum prorsus est, ut de eo, qui ducit eam, quam polluit per adulterium, aut in alterius mariti necem machinatus est. Namque si vivere permittantur, modo vere resipuerint, possunt exemplo Davidis et Bathsebae matrimonio iungi.“ Aber schon das mit eigenen Bemerkungen und Ausführungen verbundene Sammelwerk des Erasmus Sarcerius (neue Aufl. unter d. Titel: Corpus iur. matrimon. Frankf. 1569) giebt der luther'schen Ansicht ein gewisses Temperament bei, indem es im zweiten Theil (Bl. 36) zwar Luther's Ausspruch (vom ehelichen Leben, s. oben) vollständig mittheilt, zugleich aber hinzufügt: „Doch muß man hierinnen auch weißlich fahren“. Und ebenso wird im fünften Theil (Bl. 298^b) Luther's Ansicht in abgemilderter Weise wiedergegeben, indem es heißt: „In diesem Fall (zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin) hat man vorzeiten die Ehe nicht gestattet, wiewohl die päpstlichen Rechte den Ehebruch hierinnen an sich selbst, ohne Contract und List (d. h. ohne Eheversprechen und Lebensnachstellung), für keine genugsame Ursach, die Ehe zu verhindern oder zerreißen, geachtet haben. Und Dr. Luther hält das gleichfalls, daß der Ehebruch die Ehe in diesem Falle nicht verhindert.“ Für Melanchthon's Ansicht treten dann weiter ein Ehyträus (in Levit. 18) und der ältere Lucas Osiander (Bibl. 2 Reg. c. 12. i. f. p. 440)¹⁾. Bei M. Chemnitz (loc. de coniug.) findet sich nur die einfache Wiederholung des melanchthon'schen Satzes. Dagegen meint der,

¹⁾ Osiander sagt: Licet eam, quam prius adulterio cognovit, uxorem ducere mortuo primo marito. Alias David per omnem suam vitam vixisset in peccato mortali, quod est absurdissimum. Den Ehyträus habe ich nicht selbst vergleichen können, doch erscheint er in den Citaten bei Gerhard, Boet u. A. als Gewährsmann für Melanchthon.

von Gerhard freilich als Calvinist notirte, Däne Hemming (de coniug. p. 214): tunc coniugium fore legitimum, quo uti poterunt bona conscientia, wenn sie vorher öffentliche Kirchenbuße thun, wenn sie sich nach einem Orte begeben, wo ihr Fehltritt unbekannt ist, wenn der Ehebrecher aus Liebe zu den etwa geborenen Kindern, und um die Versührte nicht in einen noch tieferen sittlichen Abgrund sinken zu lassen, die Ehe schließen will. Freilich weiß man nicht, ob er in diesen Aeußerungen die Gewissen berathen oder einen eherechtlichen Ausspruch thun will. Bestimmter erkennbar ist die Meinung des gießener Theologen Balthasar Menzger (tr. de coniugio. 2. Ausg. 1618. S. 170). Er möchte zwar gern, gegen Luther und Melancthon, die Ehen unter Ehebrechern verboten wissen und neigt sich insofern den Reformirten zu (s. unten), wie er denn auch den Beza ausführlich citirt; allein doch beschränkt er sich schließlich darauf, mit der Zulassung solcher Ehen die Verbindung gehöriger Buß- und strafrechtlicher Reactionen zu verlangen. Suaderem primo, sagt er, ut personae illae publicam agerent poenitentiam ac deinde relegarentur ex ea ditione, ubi perpetratum fuit adulterium.

Wir wenden uns zu den Juristen. Diese verhielten sich zuerst fremd und abweisend gegen die aus reformatorischen Lehrgründen verlangten Abweichungen vom canonischen Eherecht. Diese Abweichungen geradezu als Rechtsätze aufzustellen, konnte man sich bei der herrschenden juristischen Methode schon deshalb nicht entschließen, weil sie nicht auf geschriebene Rechtsquellen zurückgeführt werden konnten. Zugleich fürchtete man die Gefahren, mit welchen die Aufstellung eherechtlicher Thesen von nicht nachweisbarer Geltung andere Rechtsverhältnisse, besonders die eherechtlichen, bedrohte. Erst allmählich bereitete man sich durch Verwendung von Schriftstellen als ius divinum und durch Zurückgehen auf die kaiserlichen (römischen) Ehegesetze einen juristisch gangbaren Weg zur Verfassung einzelner canonischer Rechtsätze, welcher dann durch die Kirchenordnungen noch mehr geebnet und vervollständigt wurde ¹⁾. Dieses Verhalten spiegelt

¹⁾ Juristischerseits wird selbst die legislative Veränderung des canonischen Eherechts durch Particular-Gesetze in ihrer Zulässigkeit angefochten.

sich auch in unserer Frage wieder. In entschiedenem Gegensatze gegen die reformatorische Bekämpfung des canonischen Eherechts steht der wittenberger Rechtslehrer Melchior Kling (vergl. seine Praefatio zu dem Tractatus matrimonialium causarum). Wie er mit Ausnahme weniger Punkte, wo ihm das abweichende ius divinum unverkennbar scheint, das canonische Eherecht überhaupt sowohl wegen seines innern Werths als wegen seiner entschiedenen Geltung als gemeines Eherecht des deutschen Reiches festgehalten wissen will, so ignorirt er auch die Aussprüche der Reformatoren über das *impedimentum criminis* völlig und lehrt ganz wie die Canonisten (a. a. O. Bl. 26 ff.). Aber bald findet sich eine freiere Stellung der juristischen Doctrin zum canonischen Eherechte ein. Wenn Kling das letztere dadurch festzuhalten suchte, daß er es als ein, wenngleich der Entstehung nach päpstliches, doch dem Geltungsgrunde nach kaiserliches Recht auffassen lehrte, so versuchen seine Nachfolger (Mauser, v. Beust, Monner) schon von dem römisch-kaiserlichen Rechte, als der gültigen Eherechtsgrundlage, auszugehen, auf welcher sie eine an Zuversicht und Freiheit allmählich wachsende Kritik des canonischen Rechts üben. Die Grundlage ihrer Darstellung des Rechts der Ehehindernisse ist denn auch der Institutionentitel *de nuptiis* mit den Ergänzungen der Glosse zu §. *sunt et aliae*. Aber auch bei diesen Rechtslehrern finde ich nicht, daß sie auf die reformatorischen Bedenken gegen das *impedim. criminis* eingehen ¹⁾, wenn sie ihnen nicht etwa, wie der jenaische

So von dem hochangesehenen tübinger Rechtslehrer Joh. Eichard in einem interessanten, dem Herzog Christoph ertheilten Gutachten vom October 1551 (Sichardi Consilia, ed. Godelmann. 1599. Fol. p. 57). Er sagt: *condere leges et facere ordinationes circa aliquam rem* sei durch *iurisdictio circa illam rem* bedingt, die *causae matrimoniales* seien *de foro ecclesiastico*: *operae pretium igitur erit, si Celsitudo tua propriis statutis et sanctionibus circa casus matrimoniorum cavere in animo habet, ut id faciat iuribus canonicis concordanter, ne quoquo modo a contradictoribus iusta controversia moveri queat.*

¹⁾ Vgl. Mauser *de nuptiis* (ein opus posthumum, die Vorrede von 1569, zusammengedruckt mit Beust's Tract. *de iure connub.* p. 361 seqq.), welcher die im Institutionentitel *de nuptiis* nicht erwähnten Ehehindernisse aus der Glosse zu §. *sunt et aliae* ergänzt. Auch Beust a. a. O. S. 216 verweist nur auf diese Glosse.

Rechtslehrer Monner (de matrim. p. 117. 181), durch ein allgemeines Verwerfungsurtheil über die *impedimenta pontificia iuri divino contraria* Raum geben wollen, wobei es freilich ungewiß bleibt, ob sie gerade Luther's und Melanchthon's Ansicht über die Schriftungemäßheit des *imped. criminis* theilen. —

Bei dem Mangel oder doch der Unsicherheit der Uebereinstimmung der theologischen und juristischen Doctrin über das *impedimentum criminis* ist es von hoher Wichtigkeit, auf die Praxis einen Blick zu werfen. Diese zeigt im Allgemeinen im Reformationsjahrhundert ein stetes Zurückweichen der juristischen Bedenken und eine wachsende rechtsbildende Kraft der von den Theologen vertretenen Vehrmeinungen. Gleichwie diesen durch den Uebergang der Ehegerichtsbarkeit in die Hände der Consistorien eine Stätte ihrer praktischen Geltendmachung gesichert war, so gewannen sie hier das Uebergewicht theils durch die innere Ueberlegenheit einer religiösen, durch die herrschende Richtung der Zeit getragenen Ueberzeugung, theils auch dadurch, daß den Consistorien nicht selten durch ausdrückliche Gesetze die sorgsame Beachtung der Opinionen Luther's und Melanchthon's in Ehesachen eingeschärft war: so besonders in Kursachsen durch die Kirchenordnung von 1580 (vgl. Richter, R.-D. II. S. 420), und die Entscheidung des leipz. Consist. bei Carpzov, Jurispr. consist. II. 1. def. 15. n. 8). Auf diese Weise kam es durch die Consistorialpraxis in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer durch eine Menge von Belegen nachweisbaren Herrschaft der reformatorischen Lehre über das *imp. adulterii*. Veranlassung, durch Entscheidungen in concreten Fällen eine Praxis zu bilden, war schon dadurch reichlich geboten, daß bei dem Mangel an offenem Anschluß der R.-D. an die Aufstellungen der Reformatoren eine verschiedene Meinung der Geistlichen über die Trauungsfrage bei solchen Ehen oder doch ein erst durch Anfragen zu hebender Zweifel gar nicht ausbleiben konnte. Neigte man sich gar zu der Ansicht von der Fortgeltung des canonischen Rechts, also zu der Annahme eines *imp. dirimens* in den hervorgehobenen zwei Fällen, so war der Geistliche wohl immer in der Lage, wegen der naheliegenden Unnehmbarkeit eines vorherigen Eheversprechens die Trauung der Ehebrecher nicht ohne Anfrage bei seinem Consistorium unternehmen zu können.

Und so mögen in der That nicht viele Fälle von Ehen nach kündlichem Ehebruch der Contrahenten vorgekommen sein, in denen nicht das Consistorium sich über die Zulässigkeit der Trauung vorher durch einen Bescheid auszusprechen hatte, der aber deshalb noch keine Dispensation zu bedeuten hatte ¹⁾. Zugleich boten diese Anfragen einen, wie die bald anzuführenden Bescheide zeigen, regelmäßig benutzten Anlaß, um die Anerkennung des Rechts der Contrahenten auf Eheschließung zugleich mit der Auflegung der buß- und strafrechtlichen Maßregeln zu verbinden, die in der Competenz des Consistoriums enthalten waren, und es mußte die Angemessenheit dieser Verbindung ein neuer Beweggrund werden, nicht anders die Schließung solcher Ehen, sowie der Ehe eines Ehebrechers überhaupt zuzulassen, als nachdem durch vorherige Anzeige dem Consistorium zur Ausübung seiner strafrechtlichen Befugnisse Raum gegeben war.

Den wichtigsten Beleg, der für sich allein schon zum Nachweis der behaupteten Praxis, wenigstens in den nord- und mitteldeutschen Landeskirchen, genügen könnte, bietet die niedersächsischen Kirchenordnung von 1585 (Ebhard, S. 434) in den Worten:

„Es zeuget auch David's Exempel, 2 Sam. 11, daß eine Ehe kann wohl verstattet und geschlossen werden zwischen solchen Personen, welche sich mit einander bei Leben ihrer vorigen Ehegemahlen berührt haben. Ius canonicum verbeut solche Ehen hart und ernstlich. Aber in den reformirten evangelischen Consistoriis wird nach des David's Exempel in dieser Frage gemeinlich gesprochen, und die Schärfe iuris canonici gemildert. Wenn aber Ehebruch nach Gebühr gestraft würde, wäre solche Frage nicht vonnöthen.“

Vergleicht man diese Worte mit demjenigen, was oben S. 277 über die reformatorische Lehre und Stellung zum canonischen Rechte entwickelt worden ist, so ist es zunächst völlig klar, daß die niedersächsische K.=D. an dieses Vorbild sich einfach anschließt

¹⁾ Daher führt es leicht zu Mißverständnissen, wenn Richter a. a. O. §. 273 sub II. sagt: „In den protestantischen Ländern wird, wo die ältere Rechtsanschauung noch gilt, einem ehebrecherischen Eatten die Verheirathung nur mit Genehmigung des Consistoriums gestattet.“ Vgl. unten.

und, ohne die luther'sche Schärfe zu theilen, doch die unbedingte Zulässigkeit der Ehe unter den Ehebrechern aus biblischem Grunde ausspricht. Weit wichtiger aber ist hier noch für uns das Zeugniß, welches sie über die hiermit übereinstimmende Praxis der evangelischen Consistorien überhaupt ablegt. Nur völlige historische Unkunde könnte die Kraft dieses Zeugnisses deshalb beanstanden, weil es auf die Praxis der „reformirten Consistorien“ gehe, nicht der lutherischen! Denn abgesehen davon, daß die dabei vorausgesetzten „reformirten“ Consistorien überhaupt nicht existirten, und daß, wenn sie existirt hätten, eine Verufung auf ihre Praxis an der angeführten Stelle der R. D. geradezu absurd sein würde, — ist es auch allgemein bekannt, daß die technische Verwendung des Ausdruckes „reformirt“, um den später darunter verstandenen Gegensatz gegen „lutherisch“ zu bezeichnen, dem 16. Jahrhundert noch nicht angehört. Gerade die dem Bereiche der lutherischen Reformation eigenthümlichen Consistorien werden, im Gegensatz zu den Consistorien der katholischen Bischöfe, sehr häufig reformirte benannt, und wenn z. B. M. Chemnitz (Loc. de coniugio, cap. 3. de gradibus prohib.) bemerkt, er werde ausführen, *quid in consistoriis reformatis de prohibitionibus graduum observetur*, so kündigt er damit eben die von ihm anzugebende Praxis der lutherischen Consistorien an. Zu allem Ueberflusse verweisen wir auch noch darauf, daß, wie ein späterer Abschnitt zeigen wird, in den Kreisen der heutzutage sogenannten Reformirten eine Ansicht über das imp. adulterii herrschend war, welche von der in der niedersächsischen R. D. angerufenen Consistorialpraxis entschieden abweicht.

Auch Bezel zu Melanchthon (Exam. Philipp. II. p. 632) bezeugt: *In consistoriis harum regionum ita (d. h. nach der von Melanchthon gebilligten ἐπιείκεια) pronuntiari solet, praecedente poenitentia publica propter admissum atrox scandalum.*

Das allgemeine Zeugniß der niedersächsischen R. D. und Bezel's wird nun aber noch durch eine Menge von Zeugnissen über die Praxis einzelner Consistorien und Spruchbehörden bestätigt, in denen sich in Bezug auf die Unverbottenheit der Ehe zwischen den Ehebrechern völlige Uebereinstimmung, zugleich aber doch schon hie und da die erst im 17. Jahrhundert zur vollen Geltung

gebrachte Neigung findet, das Eheverbot des canonischen Rechts wegen concurrirender Ehebrechung oder Lebensnachstellung festzuhalten ¹⁾. Freilich könnte man bei Unkenntniß des historischen Zusammenhangs, welcher zwischen der Anerkennung jener Erlaubtheit der Ehen unter Ehebrechern und der Lehre Luther's und Melanchthon's stattfindet, leicht zu der Meinung kommen, daß die in den Consistorialentscheidungen oft vorkommenden Ausdrücke der Zulassung oder Gestattung solcher Ehen auf eine ausnahmsweise Erlaubniß des gesetzlich Verbotenen per modum dispensationis gehen. Allein wie die Kunde jenes Zusammenhangs eine solche Deutung ausschließt, so streitet sie auch theils mit dem Grundsatz, daß die Consistorien keine Dispensationsbefugniß von Eheverböten hatten (vgl. u. a. kurlächf. R.=D. von 1580, preuß. Consistorialordn. von 1584, bei Richter, R.=D. Bd. 2. S. 420. 463), theils damit, daß in den Responsen und Urtheilen der Spruchbehörden, die ja doch immer nur bestehendes Recht anwenden, aber nie davon entbinden konnten, ganz dieselben Ausdrücke vorkommen.

Was nun die einzelnen Zeugnisse selbst anlangt, so haben die Sammlungen, aus denen sie zu schöpfen sind, nicht überall so genau das Datum verzeichnet, daß sich bei jedem einzelnen mit Bestimmtheit angeben ließe, ob es dem 16. oder dem Anfang des 17. Jahrhunderts angehöre. Mit Vorbehalt einer solchen, sachlich übrigens gleichgültigen, Ungenauigkeit in unsern Anführungen verweisen wir:

1) wegen des meißnischen Consistoriums auf die Entscheidung bei Dedeken, Thes. consil. Vol. III. sect. 9. n. 10, wo die Zulässigkeit der Ehe auch bei vorgängigem Eheversprechen anerkannt wird;

2) wegen des wittenberger Consistoriums auf die Entscheidung bei Dedeken *ibid.* n. 11;

3) wegen der Juristenfacultät zu Jena auf die Sentenz bei Bruckner, Decis. matrimon. P. II. p. 64, wo es heißt: *iustum pronuntiamus, quod Titio cum Caia (den Ehebrechern) matrimonium contrahere prohiberi non possit;*

¹⁾ Vgl. z. B. die Summa protoc. matrim. Hennebergici von 1580, bei Bruckner, Decis. matrim. P. II. p. 63.

4) wegen des leipziger Schöffensstuhl's auf die Sentenz bei Carpzov, *Iurisprud. forens. ad constitutt. electoral. XX. 16. 4*;

5) wegen des leipziger Consistoriums auf Finckelthauss, *Observat. XXV. 31*, besonders in den Worten: „So seid ihr (die Ehebrecher) euch . . . ehelich trauen zu lassen wohl befugt“;

6) wegen der tübinger Juristenfacultät auf das Responsum bei Besold, *Consil. Tubingens. P. II. p. 95 (v. J. 1627)*;

7) wegen der gießener Juristenfacultät auf Nebelkrä, *Decis. forens. lib. I. dec. 13*;

8) wegen des Oberconsistoriums zu Dresden auf das Urtheil bei Carpzov, *Iurisprud. consistor. lib. 2. defin. 14. n. 19*, wo es heißt: „Erkennen vor Recht, daß beide Personen (die Ehebrecher) einander zu ehelichen befugt“ (v. J. 1608);

9) wegen des württembergischen Consistoriums auf Bidembach *de causis matrim. p. 105* ¹⁾.

B. Das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert.

Durch die Feststellung des Satzes, daß kein Ehehinderniß der Verheirathung des Ehebrechers mit der Ehebrecherin entgegenstehe, war man vom canonischen Recht gar nicht so weit abgekommen, als man bei dem scharfen Widerspruche der Reformatoren gegen das letztere hätte meinen sollen. Da auch das canonische Recht ein solches Ehehinderniß im Allgemeinen nicht kannte, bestand der wesentliche Unterschied, in welchem man sich gegen dasselbe fand, in der That nur darin, daß man auch die als Impediment im canonischen Recht hervorgehobenen zwei Fälle (des Eheversprechens und der Lebensnachstellung) nicht als solches gelten lassen durfte, indem die gegen das Eheverbot gerichtete Beweisführung der Reformatoren auch diese Fälle umfaßte.

¹⁾ Dieses Citat habe ich, da mir das Buch nicht zugänglich war, aus der Anführung bei Ioh. Gerhard, *Loc. theol. ed. Cotta. Vol. 15. p. 368*. Die eigene Ueberzeugung Bidembach's scheint übrigens auf ein allgemeines, nur durch Dispensation relaxirbares Eheverbot unter Ehebrechern gegangen zu sein und auch die Dispensation in den nach canonischem Recht das Ehehinderniß bildenden beiden Fällen ausgeschlossen zu haben. Vgl. Hauber, *Württemb. Eherecht, S. 212*.

Allein wie überhaupt im Charakter des evangelischen Kirchen- und insbesondere Eherechts im 17. Jahrhundert ein erneutes und oft kritikloses Sichbinden an das canonische Recht liegt, so kam auch dem vollen Wiedereintritt der canonischen Rechtsätze über unsere Frage in das protestantische Eherecht die Mitwirkung der Consistorien bei der Entscheidung über das Trauungsverlangen von Ehebrechern förderlich entgegen.

Diesem Verlangen konnte aus den S. 283 ff. entwickelten Gründen von den betreffenden Geistlichen nicht ohne Weiteres entsprochen werden, vielmehr wurde unter Mittheilung der näheren Umstände an das Consistorium berichtet, oder das letztere wohl auch unmittelbar mit Gesuchen der Nupturienten angegangen. Der Bescheid des Consistoriums, der nach Ausweis der angeführten Präjudicien durchaus den Charakter einer Rechtsentscheidung hatte und als solcher angefochten werden konnte, kam zu Stande durch Anwendung einerseits der eherechtlichen Normen, andererseits der bußrechtlichen und sittenpolizeilichen Befugnisse des Consistoriums. Wenn die ersteren den durchaus anerkannten Grundsatz der Unverbottenheit solcher Ehen feststellten, so verpflichteten die letzteren zur gleichzeitigen Wahrung des Grundsatzes der Heiligkeit des Ehebandes und zur Abhaltung und Reprobation des öffentlichen Aergernisses. Darauf beruhte es, daß die Erlaubniß zur Copulation, wie dies ja auch in der Meinung der Reformatoren lag und von Schriftstellern des 16. Jahrhunderts (Hemming, Menker) ausdrücklich hervorgehoben war, nur unter Bedingungen erteilt ward, welche theils die Förmlichkeiten der Eheeingehung, theils die der Heiligkeit der Ehe und dem Gesamtgewissen schuldigen Satisfactionen betrafen. Was die letzteren anlangt, so findet sich zwar in der Auflegung öffentlicher Buße, aber nicht in den sonstigen Bedingungen volle Uebereinstimmung, und diese kann sich auch deshalb nicht finden, weil die weiteren Satisfactionen doch von der Art und dem Grade der Uebertretung und des Aergernisses und den in Betracht kommenden mildernden und erschwerenden Umständen abhängen müssen.

Unter diesen erschwerenden Umständen traten nun seit dem 17. Jahrhundert, wie die Schriften der Theologen und Juristen zeigen (Joh. Gerhard, Ben. Carpzov, Brunne-
mann, Strypf, Finkelthaus, Bruckner), die beiden

im canonischen Recht zum Ehehinderniß erhobenen Fälle des Ehebruchs wieder in den Vordergrund, jedoch zuerst noch mit mannichfachen Abweichungen in der Bestimmung ihres rechtlichen Werthes.

Am meisten entsprach es noch der reformatorischen Lehre, wenn man in diesen, von andern Heirathen unter den Ehebrechern auf kirchlichem Standpunkte nicht qualitativ verschiedenen, sondern nur die Bußpflicht und das Reprobationsbedürfniß steigenden Fällen die eherechtlich nicht zu versagende Copulationserlaubnis an schwerere Bedingungen knüpfte, unter welchen auswärtige Trauung oder selbst Verlassung des bisherigen Wohnorts und auswärtige Niederlassung erwähnt werden. Diese Auffassung liegt der bei Carpzov, Iurisprud. consist. II. 1. def. 15. n. 7, mitgetheilten Entscheidung des meißnischen Consistoriums zu Grunde.

Auch Joh. Gerhard (Loc. theolog. T. XV. ed. Cotta, p. 366 seqq.) erkennt eine qualitative eherechtliche Verschiedenheit der durch das canonische Recht zum dirimirenden Ehehinderniß erhobenen Fälle nicht an, weicht aber freilich zugleich in seinem allgemeinen Urtheil über den Einfluß des Ehebruchs auf Eheschließung unter den schuldigen Personen von der herrschenden Lehre und Praxis ab. Nachdem er §. 381 bis 383 die Grundsätze der Canones, die Lehre der Canonisten und sodann die durch die Reformation eingetretene Lehre und Uebung berichtet hat, spricht er §. 384 ff. seine eigene Ansicht dahin aus, daß er den Ehebruch überhaupt als ein *impedimentum impediens* unter den Ehebrechern betrachten und urtheilen müsse, *non facile a via stricti rigoris hac in parte esse recedendum et ex $\epsilon\pi\epsilon\iota\kappa\epsilon\lambda\alpha$ tales nuptias concedendas*. Es kann hier dahingestellt bleiben, inwieweit bei dieser Ansicht des großen Theologen eine falsche juristische Auffassung der von den Consistorien abgegebenen Bescheide und deren Deutung auf Dispensation leitend gewesen sei. Eine Bedeutung für das zu wirklicher Geltung gekommene Eherecht hat die Ansicht jedenfalls nicht gehabt. Gerhard selbst stellt dieselbe in offenbarem Gegensatz zu der im §. 383 berichteten Meinung (*quidam sequuntur $\epsilon\pi\epsilon\iota\kappa\epsilon\lambda\omega$ ac matrimonia eiusmodi concedunt*) hin, für welche letztere er insbesondere die Auctoritäten von Luther und Melancthon citirt. Seinen

abweichenden Standpunkt begründet er mit Verweisungen auf das öffentliche Aergerniß solcher Ehen und auf die mit ihnen verknüpften Gefahren, Gründe, zu denen auch die — von den Reformatoren eben gemißbilligte — „*vetustiorum canonum prohibitio*“ hinzutrete, und verwirft in §. 385 die von den Reformatoren entschieden behauptete und von der consistorialen Eherechtspraxis anerkannte Bedeutung des alttestamentlichen Vorgangs mit David und Bathseba. Bei dieser Sachlage ist es unleugbar, daß in der Lehre Gerhard's nur eine, von dem zu rechtlicher Geltung gekommenen Satze abweichende, dogmatische Ansicht zu befinden ist, welche, wenn sie von den ferneren angesehenen Dogmatikern, sowie von der juristischen Doctrin und Eherechtspraxis befolgt worden wäre, zu einem Rechtsätze hätte werden können. Allein das Eine so wenig wie das Andere ist geschehen. Denn was zunächst die lutherischen Dogmatiker anlangt, so finde ich, daß sie entweder, wie Calov und Quenstedt, auf die Frage überhaupt nicht mehr eingehen, oder, wie Scherzer (*Systema theolog.* ed. 2. 1685. loc. 27. §. 12), bei der älteren Entscheidung bleiben, wofür der Genannte freilich selbst den Gerhard citirt ¹⁾. Am Ende des 17. Jahrhunderts steht aber Spener (*Theol. Bedenk.* Bd. 2. S. 562 ff. 3. Ausg.), welcher seine ausführliche, auch auf Gerhard's abweichende Ansicht eingehende Erwägung mit dem Urtheil schließt, daß die Zulässigkeit der Verheirathung mit dem Ehebrecher genugsam gegründet und fest stehe. Allerdings lehrt Havemann, Generalsuperint. von Bremen und Verden, in seiner *Gamologia synoptica* (Frankf. und Hamb. 1672), einem Buche, das ebensoviel Sammlerfleiß als Mangel an richtiger Auffassung fremder Ansichten und eigenem Urtheil zeigt, an der einen Stelle (II. 6. 4), daß das adulterium ein *impedimentum impediens* zwischen den Ehebrechern erzeuge. Allein da es an einer andern Stelle (III. 8. 4) entschieden unrichtig heißt: *Nostri asserunt adulterium esse*

¹⁾ Quacritur, an abstinere debeat ab ea, cum qua antea adulterium commisit. Et quidem si punirentur adulteri, talibus quaestionibus non esset opus. Interim dissuadendum est hoc consortium. Si tamen desistere nolint, adulterum eam, quam ... polluit, ducere posse affirmant Tarnov. ... Gerhard. ... Carpzov. Den oft für die Affirmation citirten Paul Tarnow habe ich nicht einsehen können.

impedimentum impediens matrimonium contrahendum et solvens matrimonium contractum, so wird diesem ohnedies weder wissenschaftlich bedeutenden noch für der Praxis einflußreichen Namen ein Gewicht nicht beigelegt werden wollen. Im Allgemeinen aber ist festzuhalten, daß eine hervorragende Eigenthümlichkeit des evangelischen Kirchenrechts des 17. Jahrhunderts in dem sehr verminderten Einfluß des theologischen Urtheils in rechtlichen Fragen besteht. Die theologischen Lehrmeinungen, die in dem Reformationsjahrhundert zu einer so großen juristischen Auctorität sich erhoben hatten, haben im 17. Jahrhundert kein auch nur entfernt ähnliches Gewicht bei Entscheidung rechtlicher Fragen mehr. Das Recht, welches sich unter dem bestimmenden Einfluß der theologischen Lehre in der Reformationszeit gebildet hat, wird zwar festgehalten, aber neuen theologischen Lehrmeinungen folgen die Juristen und die Praxis der Consistorien um so weniger, je entschiedener die Ueberzeugung ist, daß man mit dem canonischen Rechte die Lücken und Unbestimmtheiten des eigenen Kirchen- und insbesondere Eherechts auszufüllen habe.

Dieses unverkennbare Uebergewicht des canonischen Rechts zeigt sich nun auch in der fernerer Behandlung der das canonische Ehehinderniß bildenden qualificirten Fälle des Ehebruchs. Nachdem man sie zuerst als Gründe der Erschwerung der consistorialen Trauungserlaubnis aufgefaßt hatte — ein Standpunkt, auf welchem neben ihnen noch andere Gründe als gleichwichtig behandelt werden konnten —, erscheinen sie bald als die ausschließlichen Gründe, aus denen die Trauungserlaubnis zu versagen ist (so bei Carpzov, *Iurispr. consist. II. 1. def. 15. n. 4. 5.*). Konnte man sich aber für diese ihre exclusive und von den sonstigen Ehebruchsfällen qualitativ verschiedene eherechtliche Stellung nur auf das canonische Recht und dessen Geltung in den protestantischen Ehegerichten stützen ¹⁾, so war auch der Schritt zur vollen Wiederaufnahme des betreffenden canonischen Rechts,

¹⁾ Die ausführlichere Behandlung unserer Frage bei den Schriftstellern des 17. Jahrhunderts geschieht regelmäßig mit ausdrücklicher und durch eine Fülle von Auctoritäten gestützter Anrufung des Satzes, daß in *causis matrimon. canonisches Recht* gelte. So bei Finckelthaus, *Obs. p. 174, Besold, Consil. P. II. cons. 55. n. 30.*

also dazu schon gethan, jene Fälle der Concurrrenz des Ehebruchs mit Eheveredung oder Lebensnachstellung als dirimirendes Ehehinderniß zu behandeln, ohne dessen Beseitigung mittelst einer von dem regelmässigen Organe der Dispensationsgewalt verliehenen Dispensation eine rechtsbeständige Ehe nicht geschlossen werden kann. Diese volle Rückkehr zum canonischen Rechte zeigt sich bei der die Eherechtspraxis theils bestimmenden, theils von ihr wieder bestimmten Doctrin des 17. Jahrhunderts. Sie geht davon aus, daß das canonische Recht dem Ehebruch — die bußrechtlichen Satisfactionen immer vorbehalten — keinerlei ehehindernde Kraft beilegt, zeigt die Uebereinstimmung der reformatorischen Lehrauctoritäten mit diesem Satze und beruft sich für die Ausnahmstellung des mit Eheveredung und Lebensnachstellung concurrirenden Ehebruchs als dirimirenden Ehehindernisses auf das *in foris protestantium* fortgeltende canonische Recht.

Die Verhältnisse gestalteten sich also in den protestantischen Ländern mit Consistorialverfassung folgendermaßen. Wir sehen dabei ab von dem keiner Frage und Schwierigkeit unterliegenden Falle, wo einem ehebrecherischen Theile in einem früheren Scheidungsurtheil ein richterliches Eheverbot auferlegt und auf diese Weise ein durch Dispensation zu hebendes impedirendes Ehehinderniß (*interdictum iudicis*) geschaffen war.

Wollte ein Ehebrecher eine, abgesehen von dem Ehebruch unbehinderte, Ehe eingehen, und der Ehebruch war ein durch gerichtliches Urtheil, Notorietät oder offenes Eingeständniß kündlicher ¹⁾, so fand keine sofortige Mitwirkung des Geistlichen zur Copulation statt, vielmehr war das Consistorium, unter Angabe der näheren Umstände, um eine Entscheidung anzugehen. Diese Entscheidung, die, wenn sie auch die Trauungserlaubnis erteilte, doch in keinem Falle eine Dispensation war, knüpfte die Erlaubniß an die in der kirchendisziplinaren Competenz des Consistoriums liegenden Bedingungen, ohne deren Erfüllung der Geistliche zur Copulation nicht mitwirken durfte, wenngleich die Mitwirkung

¹⁾ Daß viele Kirchen- und Consistorialordnungen, im Widerspruch mit den bekennnißmässigen Grundsätzen über die Kirchenzucht, den Consistorien auch ein proceßmässiges inquisitorisches Verfahren auf Verdacht gestatteten, übergehen wir hier, indem wir diesen Theil ihrer Befugnisse, wo er nicht durch Gesetz aufgehoben ist, durch derogatorische Gewohnheit für beseitigt ansehen.

ohne ihre Erfüllung den Rechtsbestand der geschlossenen Ehe unberührt ließ. Die Trauungserlaubnis mußte aber versagt werden, wenn das erst durch Dispensation zu beseitigende canonische Ehehinderniß vorlag. Dabei mögen wohl einzelne Fälle vorgekommen sein, in denen die Trauungserlaubnis irrig unter dem Namen der Dispensation nachgesucht oder ertheilt, oder in denen auch eine nach den Grundsätzen des evangelischen Eherechts zu ertheilen gewesene Trauungserlaubnis versagt worden ist, und die Parteien dabei sich beruhigt haben, oder ohne Rechtshilfe verblieben sind. Unwahrscheinlich ist dies letztere freilich, da die stets angerufene Auctorität der Reformatoren keine Erweiterung, sondern nur eine Beschränkung des Ehehindernisses zuließ ¹⁾, und da die die Praxis beherrschende kirchenrechtliche Doctrin sich ebenso einstimmig über die geltenden Rechtsätze zeigt, als die mir zugänglichen Zeugnisse der Praxis in ihrer Befolgung. Kämen aber auch einzelne abweichende Entscheidungen vor, so würden sie bei dieser Sachlage eben nur in die Reihe der niemals ganz vermeidlichen Verletzungen anerkannter Rechtsätze durch die Anwendungsorgane zu stellen sein.

Zum Belege der behaupteten Rückkehr zum canonischen Recht, oder wenn man will, der Ergänzung des in der Reformationszeit festgestellten protestantischen Eherechts durch das canonische, verweisen wir nächst dem schon angeführten Carpzov besonders auf Finckelthaus, Observat. pract. obs. XXV. Besold, Concil. Tubing. P. II. cons. 55. p. 95. Brunnemann, Ius eccles. II. 16. Stryk, Not. ad ius eccl. Brunnem. ibid. Bruckner, Decis. iur. matrimon. P. II. p. 44, und bemerken, daß der gründlichste Kenner des praktischen Kirchenrechts in der ersten Hälfte des 18. Jahrh., J. H. Böhmer, die praxis iuris canonici quoad hanc materiam in foris protestantium für eine völlig ausgemachte Sache erklärt und, unter Hinweisung auf Zweifel an dem innern Werth dieser beschränkten Behandlung des Ehebruchs als Ehehindernisses, dennoch bezeugt: Ni-

¹⁾ Ich bemerke nochmals, daß die oft wieder vorkommende *ἐπιείκεια* des Melancthon niemals auf Relaxation eines bestehenden Verbots durch Dispensation in concreten Fällen, sondern nur auf ein milderes, das Eheverbot überhaupt beseitigendes Recht bezogen wird. Sie ist das dem rigor iuris vorgezogene *aequum ius*.

hilominus tamen communiter hoc ius in consistoriis nostris sequi solemus, ut tantum in praedictis duobus casibus matrimonium damnemus¹⁾. Das ganze Gewicht dieses und der übrigen Zeugnisse wird aber dann erst gehörig gewürdigt sein, wenn man einmal das weit engere Verhältniß von Theorie und Praxis erwägt, welches jene Zeiten vor der unsrigen auszeichnete, und sodann für die uns interessirende Frage den vorgelegten Entwicklungsgang von der Reformationszeit an im Auge behält, der fast mit Nothwendigkeit auf das bezeugte Resultat hinführte. Jedenfalls hatte die lutherische Reformation die Reime nicht zu einer Erweiterung, sondern nur zu einer Beschränkung der ehehindernden Wirkung des Ehebruchs gelegt, so daß auch eine freiere Verarbeitung der reformatorischen Principien zu juristischen Resultaten und ein minder sklavisches Sichbinden an die canonischen Rechtsquellen, als unter dem Einfluß der geistigen Richtung des 17. Jahrhunderts stattgefunden hat, zu keinem allgemeinen Verbote der Ehe unter Ehebrechern führen konnte. Nur wenn man von dem rechtsgeschichtlich Gegebenen abstrahirt und sich an allgemeine ethische Reflexionen und Zweckmäßigkeitsprincipien gehalten hätte — ein Standpunkt, der sich selten für die Gesetzgebung, jedenfalls niemals für die Rechtslehre und Rechtsanwendung eignet —, wäre zu einer Behandlung des Ehebruchs als allgemeinen Ehehindernisses unter den Concumbenten zu gelangen gewesen. —

Nachdem in der ausgeführten Weise auf dem Gebiete der Consistorialverfassung das gemeine, d. h. dasjenige Kirchenrecht festgestellt worden war, welches auf den in der Kirche überhaupt, nicht bloß in einem einzelnen Gebiete derselben geltenden Quellen beruht, sind weitere Veränderungen nur noch auf der Grundlage particularer Gesetze, insbesondere durch staatliche Ehegesetze seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts²⁾, herbei-

¹⁾ I. H. Böhmcr, *Ius eccl. prot. lib. IV. tit. 7. §. 3. 4.*

²⁾ Doch kommen vom gemeinen Recht abweichende strengere Vorschriften schon in einzelnen früheren Particulargesetzen vor, so z. B. in der württemb. Ehegerichtsordnung v. 1687. cap. 9. §. 4, in der schlesw.-holst. W. v. 23. August 1737. — Die erstere hat ihren Grund in dem Einflusse der vidembachischen Ansicht, welche keine Ehe unter Ehebrechern ohne Dispensation gestattete. Vgl. den Extract aus Vidembach's Tractatus über die Eheordnung bei Hauber, *Württemb. Eherecht*, S. 212.

geführt worden (vgl. unten lit. D.). Das gemeinrechtliche Resultat ist abgeschlossen und erscheint als solches in der unveränderten Tradition der das gemeine Eherecht behandelnden Literatur. So bei Schott §. 99, Hommel cap. 19. §. 16, Dabelow §. 61. 63, Schnaubert §. 238, bis auf G. v. Böhmcr §. 385. Nur darin unterscheidet sich diese Literatur von der früheren, daß sie sich nur auf das canonische Recht stützt und dessen Fortgeltung in den protestantischen Ehegerichten bezeugt, aber den Zusammenhang mit der reformatorischen Lehre und deren nachgewiesenen Einfluß auf das evangelische Eherecht ganz fallen läßt und aus dem Bewußtsein verliert. Wenn sie sich überhaupt auf die Frage etwas näher einläßt, so bleibt sie dabei stehen, falsche Angaben über das römische Recht oder auch über das ältere Recht der Kirche zu machen, nach welchen der Ehebruch ein allgemeines Ehehinderniß unter den Schuldigen gewesen sei, und läßt so auf das canonische Recht den Schein einer nur positiven, willkürlichen Rechtsbildung fallen, deren Festhaltung in der evangelischen Kirche dann nicht minder als eine bloße Zufälligkeit erscheinen muß. Gewiß ist diese Behandlung der Frage auf die angedeuteten particularen Rechtsbildungen und auf die neuesten consistorialen Richtungen (S. 255. Not.) nicht ohne Einfluß gewesen.

C. Die Reformirten.

Es wäre ein verkehrtes und dem rechtsgeschichtlichen Thatbestande widersprechendes Beginnen, wenn man innerhalb des Eherechts der evangelischen Kirche wieder ein besonderes lutherisches und reformirtes unterscheiden wollte. Wenn aber auch das evangelische Eherecht im Allgemeinen aus einer wesentlich gleichen formellen Stellung zur h. Schrift und aus einer wesentlich übereinstimmenden Auffassung ihres religiösen und ethischen Inhalts hervorgegangen ist, und durch eine gemeinsame Doctrin sich zu einem System von Rechtsätzen entwickelt hat, so läßt es sich doch nicht leugnen, daß es durch die Auctorität verschiedener hervorragender Lehrer hier und dort zur differenten Behandlung einzelner Fragen in den lutherischen und den reformirten Kreisen gekommen ist. Gerade unsere Frage bietet eines der wenigen Beispiele einer solchen dar. Es ist auf dieselbe mit einigen Wor-

ten schon deshalb einzugehen, weil in der lutherischen Theorie und Praxis des 16. und 17. Jahrhunderts, welche den Entscheidungsgründen für die eigene Ansicht rationes dubitandi voranzuschicken liebt, diese letztere vornehmlich aus reformirten Auctoritäten, besonders aus Theodor Beza, entlehnt werden. Auch wird erst bei reformirten Schriftstellern ein wichtiges zur Lösung unserer Frage gehöriges Moment hervorgehoben, nämlich die Unterscheidung des Anrechtes, welches der Staat und welches die Kirche auf Aufstellung eines imp. adulterii hat.

Schon die *Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève* (1541) sagen in der revidirten Gestalt von 1561 im Titel du mariage (Richter, R.D. I. S. 349): *Celui qui aura commis adultere avec la femme d'autrui, quand il sera venu en notice, ne la puisse prendre en mariage pour le scandale et les dangers qui y sont*, ein Satz, der im schärfsten Widerspruch gegen die in den lutherischen Consistorien herrschende Rechtsübung steht, von welcher die niedersächsische R.D. (s. oben S. 284) berichtet. Eine nähere Begründung und Ausführung jenes Rechtsatzes giebt Theodor Beza (*Tract. de repudiis et divortiis, Genevae 1587. p. 235 seqq.*), indem er auf die „*causa civilis*“ der Gefahren für das Leben des unschuldigen Gatten, mehr aber noch darauf hinweist, daß Ehen unter Ehebrechern in der That nichts Anderes seien, als adulterii quaedam continuatio, und die Beweiskraft aus dem Vorgang mit David und Bathseba ablehnt, mit welchem Niemand sein Gewissen beruhigen könne¹⁾. Das gleiche Verwerfungsurtheil fällt Hieron. Zanchius (*de oper. Dec. IV. cap. 1. §. de decimo, in Opp. ed. Genev. tom. III. p. 808*), nur daß er schon in dem mosaischen Gesetze, welches den Ehebrecher den Tod bestimmt, eine göttliche Lösung der Frage findet. Dazu fügt er viele Gründe für ein Eheverbot durch menschliche Rechtsbildung und bemerkt über den Vorgang mit David und Bathseba: *Exemplum illud quis probare audeat? Certe ex lege Domini plectendus erat capite, et qui huius exemplo se vellet tueri, gravissimis sup-*

¹⁾ Die Verwerfung dieser Ehen in der ebenfalls zur reformirten Literatur gehörigen *Instit. Christiana* des P. Biretus kenne ich nur aus der Ausführung bei Lambert Dannäus, *Ethic. Christiana, lib. II. cap. 14 i. f.* (*Opusc. theol. p. 152.*)

plicius dignus esset. Die Beweiskraft des Exempels David's für die Zulässigkeit der Ehe wird auch von dem herborner Theologen Wilh. Zepper (*Legum Mosaicarum forensium explan. ed. 2. Herborn. 1614. p. 512*) geleugnet.

Etwas zweifelnder, als Beza und Zanchius, äußert sich Petrus Marthyr Vermigli (*Loc. commun. P. II. loc. 11. §. 20. ed. Tigurina 1580. Fol. 164*). Er macht allerdings darauf aufmerksam, daß unter den Eheverbotten Levit. 18 und 20 das zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin sich nicht findet, beseitigt aber dieses Bedenken durch Hinweisung auf die im mosaischen Gesetz vorausgesetzte Tödtung des Ehebrechers. Ueber die dem canonischen Recht zu Grunde liegende ratio der Sicherstellung des unschuldigen Gatten äußert er kritisch, daß dies ein Motiv menschlicher Gesetzgebung sei, und sagt über den Vorgang mit David: *Deus tamen Davidem et Bathsebam non separat, sinit coniunctos, sed magna cruce.*

Eine besonders eingehende Behandlung hat unsere Frage in Holland erfahren, worüber das gelehrte, der übrigen eherechtlichen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts überlegene Werk von Heinrich Brouwer (*de iure connub. ed. 2. 1714. p. 555*) und der gelehrte Theolog Gisbert Voet (*Polit. eccles. P. I. lib. 3. tract. de matrim. p. 51*) Einiges mittheilen. Die Kirche schwankte in ihrem Urtheil, erachtete aber auf der Nationalsynode im Haag von 1586 und der südholändischen in Schoonhoven von 1597, daß göttliches Recht gegen die Zulässigkeit von Ehen unter Ehebrechern nicht angerufen werden könne, und daß, wofür sich schon bei Beza und Petrus Marthyr die Anknüpfung fand, der bürgerlichen Obrigkeit das Verbot solcher Ehen überlassen werden müsse. Was aber ohne solches Verbot Rechtens sei, war um so mehr streitig, als der reformirte Widerwille gegen alles canonische Recht die Anwendbarkeit dieser Hauptrechtsquelle in's Ungewisse stellte. Wenn auch gelehrte Juristen, wie Brouwer a. a. O. und Johann Christen (*de causis matrim. dissertt. Arnheim 1663. S. 307 ff.*), für die Geltung des canonischen Rechtes sich erklärten, und damit auch mehrere von dem ersteren citirte Präjudicien holländischer Gerichtshöfe übereinstimmten, so ging dennoch die Meinung von der Richtigkeit der altreformirten Ansicht des Beza nicht verloren. Wenigstens hielt es Christen

für nothwendig, in der Vorrede seines Buches ausdrücklich zu erklären: *Indignabuntur aliqui, cum videbunt illam sententiam hoc libro defendi, quod iuri non adversetur, si ea, quae per adulterium polluta fuit, aliquando sub certis conditionibus* (nach gethaner Kirchenbuße und mit Ausnahme der hervorgehobenen Fälle des canonischen Rechts) *ducatur uxor. Sed omnibus probe examinatis, vera esse quae dicuntur, aequus lector animadvertet, praesertim cum praeter iuriconsultos celeberrimi etiam theologi* (als solche werden Melancthon, Osiander und andere oben erwähnte lutherische Theologen angeführt) *adstipulentur.* Brouwer dagegen verbindet mit seiner Anerkennung der formellen Geltung des canonischen Rechts das dringende Verlangen, daß durch ein zu erlassendes Staatsgesetz die Eingehung aller Ehen unter Ehebrechern mindestens an eine schwer zu ertheilende Erlaubniß der Obrigkeit geknüpft werde. Da er erklärt ausdrücklich, daß er auch mit einer staatsgesetzlichen Aufstellung des Ehebruchs als unbedingten Nullitätsgrundes der Ehe unter den Schuldigen völlig einverstanden sei, und schließt: *Ordines certe Generales honestissima lege et imitando exemplo adultero cum adultera nuptias in perpetuum interdixerunt* (art. 83. Egt-Reglement van de Staten Gener.). Zu demselben Resultate gelangt, nur auf dem Wege mehr theologischer Beweisführung, auch Gisbert Voet a. a. O. Er verlangt einerseits weltliche Gesetze gegen Ehen unter Ehebrechern, die in dem sittenpolizeilichen Gesichtspunkt und der Prävention gegen dringende Gefährdung rechtlicher Güter ihre Grundlage haben, und von denen die Obrigkeiten nur aus den gewichtigsten Motiven dispensiren sollten. Ohne diese Dispensation müsse das geistliche Amt Aufgebot und Trauung versagen. Aber auch wenn dispensirt sei, sei es besser, wenn solche Ehen nur vor der bürgerlichen Obrigkeit und ohne kirchliche Trauung geschlossen würden. Doch dürfe man andererseits solche Ehen nicht für absolut verwerflich vor dem durch das göttliche Wort gebundenen Gewissensforum halten. Richtiger und zuverlässiger als die Berufung auf den alttestamentlichen Vorgang sei die auf Römer 7, 3: „So der Mann stirbt, ist sie frei vom Gesetz, daß sie nicht eine Ehebrecherin ist, wo sie bei einem andern Manne ist.“ Die Meinung Beza's, eine solche

Ehe sei eine Fortsetzung des Ehebruchs, sei falsch: sie sei das ebenso wenig, als die Ehe eines unverheiratheten Mannes mit der ledigen Person, mit der er sich vorher schon fleischlich eingelassen, eine fortgesetzte Hurerei bilde.

Hiernach ist der Entwicklungsgang, den die Frage in reformirten Kreisen nimmt, dieser. Man geht von der Nothwendigkeit des Verbots der Ehe zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin aus: doch zeigt sich ein Schwanken über die Begründung, indem dieselbe bald mehr auf ein von der Kirche zu vertretendes religiöses Princip, bald mehr auf das Bedürfniß des Schutzes der wichtigsten rechtlichen Güter gebaut wird, der zur Competenz des Staates gehört. Diese letztere Ansicht gelangt zu offenbarem Uebergewichte, und damit tritt auch die ganz richtige Forderung auf, Anordnung und Verwaltung dieses Ehehindernisses, sowie die Entbindung von ihm in einzelnen Fällen als Sache nicht der Kirche, sondern der bürgerlichen Obrigkeit zu behandeln. Von dieser kirchlichen Anerkennung des Rechts des Staates ist dann die Folge, daß die Kirche, wenn der Staat von seinem Verbote nicht entbindet, ihre Mitwirkung zur Eheschließung nicht gewähren darf. Erlaubt aber der Staat die Ehe, so kommt zwar immer eine durchaus gültige Ehe zu Stande, allein ob eine Mitwirkung der Kirche bei der *solemnitas matrimonii* stattfinden soll, bleibt doch immer eine für die Kirche offene Frage, die sie nach kirchendisziplinaren Gesichtspunkten entscheidet. Es ist von Interesse zu bemerken, wie in dieser, wie mir scheint, durchaus gesunden Behandlung unserer Frage schon die Anerkennung einer Civilehe eingeschlossen liegt, die nicht als Schädigung der Kirche, sondern als nothwendiges Ergebnis des selbständigen Antheils erscheint, den der Staat und den die Kirche an der Eheordnung und ihrer Verwaltung haben.

Doch gilt der bezeichnete Entwicklungsgang nicht für die reformirten Gebiete Deutschlands. Sie stehen auch in unserer Frage in der Gemeinschaft des durch die Anschauung der sächsischen Reformatoren bestimmten evangelischen Kirchenrechts, eine Anschauung, die freilich auch in der Reihe der reformirten Lehrer ihre Vertretung zählte, wie z. B. Dannäus (*Ethic. Christ. lib. II. c. 14 i. f.*)

D. Die bürgerlichen Ehegesetzgebungen und die neuesten Darstellungen des evangelischen Kirchenrechts.

Die neueren staatlichen Ehegesetzgebungen würden hier, wo es sich lediglich um evangelisches Kirchenrecht handelt, unbeachtet bleiben können, wenn sie nicht einerseits da, wo der Kirche die Verwaltung der Eheordnung geblieben ist, doch auch ein (freilich nur particulares) Kirchenrecht bildeten, und wenn sie nicht andererseits einen unverkennbaren Einfluß auf die neueren Darstellungen des evangelischen Kirchenrechts überhaupt ausgeübt hätten.

Im Allgemeinen haben nun diese Staatsgesetze das Ehehinderniß des Ehebruchs über die Grenzen ausgedehnt, in denen es durch das canonische Recht und das gemeine evangelische Kirchenrecht eingeschlossen war, und sind, freilich ohne es zu wissen, auf die eben erwähnten reformirten Gesichtspunkte eingegangen¹⁾. Es mögen dazu verschiedene Motive zusammen gewirkt haben: die sicherere Verhütung öffentlichen Aergernisses, — der wirksamere Rechtsschutz für den unschuldigen Gatten, der auch ohne Eheverbrechung und Lebensnachstellung durch die Aussicht der Ehebrecher auf eine unter ihnen zulässige Ehe vielfach gefährdet erscheint, — die Abhaltung ehebrecherischer Verhältnisse durch Verschließung des Weges zu ihrer jemaligen Legalisirung, — die eherechtliche Ausgleichung der durch die Herabsetzung der Ehebruchsstrafen bedeutend geminderten strafrechtlichen Reaction, — die Verhütung, daß nicht der Ehebruch, da er zugleich Scheidungsgrund ist, geradezu als Mittel benutzt werde, um einer lästigen Ehe ledig zu werden und zu einer erwünschteren überzugehen, — die Beförderung der Wiedervereinigung getrennter Gatten, für welche ein starkes Hinderniß aus der Zulassung der Heirath unter den Ehebrechern nach desfalls erfolgter Scheidung sich ergibt²⁾. So-

¹⁾ Besonders scharf tritt dies hervor in der württemb. WD. vom 6 April 1818, zufolge welcher das Gesetz, wonach die Ehe zwischen einem Ehebrecher und einer Ehebrecherin in allen Fällen unerlaubt ist (s. oben S. 294. Not. 2), als ein allgemeines, auch die Unterthanen katholischer Confession verbindendes Staatsgesetz angesehen, und daher eine Dispensation von demselben nur von der höchsten Staatsgewalt eingeholt und erteilt werden soll. Vgl. Hauber a. a. O. S. 133.

²⁾ Dies Hinderniß besteht freilich nicht, wenn die Ehebrecher erst nach dem Tode des unschuldigen Gatten sich heirathen, und diesen Fall fassen die

dann haben sicher auch die durch die Doctrin seit dem 18. Jahrhundert verbreiteten irrigen Vorstellungen über die weitere Ausdehnung des *impedimentum adulterii* im römischen und älteren canonischen Recht und über die Irrthümer und Willkürlichkeiten des simplen Mönches, durch welche das neuere canonische Recht wie zufällig entstanden sei, auf diese Staatsgesetze ihren Einfluß geübt. Aber wie begründet auch jene ersteren Motive auf dem Standpunkt der Staatsgesetzgebung sein mögen, die Kirche hat alle Ursache, ihren Werth ganz selbständig zu prüfen, wenn sie anders ihrer eigenthümlichen Mission, die göttliche Ordnung der Ehe und deren ideelle Postulate zu wahren, treu bleiben will. Nichts lenkt mehr davon ab, als die wesentlich politische, dem Staat zugehörige Schätzung nach den guten oder schlimmen Wirkungen, welche dieser oder jener Satz in Aussicht stellt. Auch unsere Reformatoren beklagten, daß der Staat den Ehebruch nicht gehörig strafe und dadurch den Ehen zwischen Ehebrechern so viel Raum lasse, aber sie waren weit entfernt, die Eheschließungsfreiheit, die sie nach göttlichem Gesetze als nicht ausgeschlossen erkannten, wegen der heilsamen Wirkungen, die ihre Beschränkung verheißt, kirchlich einzuengen. Wohl hat die Kirche, in williger Anerkennung des Anrechts des Staats an der Ehe, die staatliche Rechtsbildung nach deren eigenthümlichen Gesichtspunkten walten zu lassen, aber sie soll, wenn sie sich versteht, nicht als einen werthvollen Bestandtheil ihrer eigenen kirchlichen Ordnung in Anspruch nehmen, was wesentlich dem Boden der bürgerlichen Rechtsordnung angehört und hier seinen Werth hat.

Was nun die einzelnen bürgerlichen Ehegesetze anlangt, so genügt es hier, auf das Folgende zu verweisen.

Das preussische allgemeine Landrecht, II. 1. 25, macht den Ehebruch zum trennenden Ehehinderniß unter den Concumbenten, wenn um feinethwillen die Ehe geschieden worden ist.

die Zulässigkeit der Ehe unter Ehebrechern bejahenden Quellen der Reformationszeit vorzugsweise in's Auge. Es wird aber dann, wenn man dies als Rechtssatz aufstellt, der unschuldige Gatte erst recht gefährdet. Theils deshalb, theils durch die Geltendmachung der juristischen Consequenz, daß durch wahre Scheidung die Ehe ganz so wie durch den Tod gelöst werde, war man auch hier zur Gleichstellung der Scheidung mit der Eheauflösung durch den Tod gekommen. Vgl. *Consilia Tubing.* II. 55. n. 35—37.

Das Recht, davon zu dispensiren, überließ man im Jahre 1803 den Consistorien ¹⁾, bis neuerdings — was sich gewiß nicht aufrecht halten läßt — eine bei Richter §. 273. Note 15 erwähnte Cabinetsordre vom 8. Juni 1857 jede Dispensation von diesem Hindernisse für unzulässig erklärte. Der für Leben und Wohlfahrt des unschuldigen Gatten gefährdenden Rückwirkung, welche sich aus der landrechtlichen Beschränkung des Ehehindernisses auf den Fall des Aufgehobenseins der früheren Ehe durch Scheidung leicht ergibt, sucht der §. 28 durch den weiteren Satz abzuhelpen, daß, wenn mit dem Ehebruche Lebensnachstellungen verbunden waren, auch nach der Auflösung der früheren Ehe durch Tod die Ehe unter den Schuldigen verboten bleibt.

Die gleiche Vorschrift wie im Allgemeinen Landrecht II. 1. 25 findet sich im Code civil, art. 298: „Dans le cas de divorce admis en justice pour cause d'adultère l'époux coupable ne pourra jamais se marier avec son complice.“

Ausgedehnter ist zwar das Eheverbot im österreichischen allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuch von 1811, §. 67: „Eine Ehe zwischen zwei Personen, die mit einander einen Ehebruch begangen haben, ist ungültig. Der Ehebruch muß aber vor der geschlossenen Ehe bewiesen sein“ ²⁾. Doch besteht dasselbe jetzt in Folge des Concordats, wodurch die Entscheidung über den Rechtsbestand katholischer Ehen auf die nach canonischen Rechten urtheilenden bischöflichen Gerichte übergegangen ist, für diese Ehen nur als impedimentum iuris civilis mit bloß impedirender Wirkung fort ³⁾.

Es war natürlich, daß man so vielfache particulare Abweichungen vom gemeinen Kirchenrechte (s. auch S. 294 Note 2) in der Literatur des Letztern berücksichtigte und sich nicht, wie früher, bei der bloßen Wiederholung des gemeinrechtlichen Satzes begnügte. Nur hätte sich auch von der fortgeschrittenen kirchenrechtlichen Methode erwarten lassen, daß man diesem Satze den Schein seines rein zufälligen Geltens im evangelischen Kirchenrechte nehmen, auf sein Verhältniß zur Lehre und Rechtsbildung der Reformationszeit hinweisen und dadurch sein richtiges

¹⁾ Vgl. Allgem. Kirchenblatt, 1856. S. 129.

²⁾ Dazu s. Schulte, Kathol. Eherecht, S. 550.

³⁾ Gesetz vom 8. October 1856. §. 13.

Verständniß möglich machen würde. Allein nichts von dem geschah. Wenn man nicht dabei stehen blieb, das Vorkommen particularer Abweichungen von dem gemeinrechtlichen Satze bloß zu constatiren (so Mejer, Kirchenrecht, 2. Ausg. S. 483), sondern auf die Gründe des letzteren sich einließ, so geschah das nicht bloß mit den traditionellen falschen Angaben über den in seiner Geschichte waltenden Unverstand, sondern auch selbst mit absoluten Verurtheilungen seines Inhalts vom Standpunkte des natürlichen sittlichen Gefühls (so Eichhorn, Kirchenrecht, Bd. 2. S. 375 ff.). Wenn aber auch ein solches Gefühl keine Instanz gegen die Geltung eines Rechtsatzes ist, und die immer subjective Behauptung seines Daseins nur einen Impuls zur wissenschaftlichen Prüfung des Werthes, und hier vorzüglich nach dem Maßstabe der Schriftlehre, abgeben kann, so ist es doch nicht zu verwundern, wenn die zur Verwaltung des bestehenden Rechts berufenen kirchlichen Organe von seiner Anwendung unter dem Einflusse einer solchen Doctrin loszukommen gesucht haben. Auch Richter (Lehrbuch, 5. Aufl. S. 273. Nr. II.) hat hier nicht in gewohnter Weise den von Andern übersehenen Gang der Rechtsbildung berichtigt. Zwar zeigt auch hier seine Darstellung volle Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der ihm vorhergehenden Lehrbuchstradition, allein was er giebt, füllt doch die Lücke nicht aus. Abgesehen von zwei Bemerkungen über particularrechtliche Vorkommnisse sagt er über das evangelische Kirchenrecht nur: „In den protestantischen Ländern wird, wo die ältere Rechtsanschauung noch gilt, einem ehebrecherischen Gatten die Verheirathung überhaupt nur mit Genehmigung des Consistoriums gestattet.“ Allein dieser Satz würde wohl, mit Hinweisung auf seinen kirchendisziplinaren Grund, aus welchem der wesentliche Unterschied der „Heirathserlaubnis“ von Dispensation zu entnehmen wäre, in der Einleitung zum eigentlichen Rechte des evangelischen imped. adulterii seine gute Stelle haben. Soll er dagegen dieses Recht selbst enthalten, so führt er auf die falsche Ansicht, als sei die Reformation auf eine Verschärfung des canonischen Impediments ausgegangen und habe den Ehebruch überhaupt als einen erst durch Dispensation zu hebenden Grund der Ausschließung des Ehebrechers von jeder weiteren Ehe aufgestellt. Von diesem Standpunkt aus erscheint dann nicht bloß das, durch die

nachreformatatorische Doctrin und Praxis vermittelte, Zurückgehen auf das canonische Recht, sondern selbst das neuere particulare Verbot der Ehe unter den ehebrecherischen Personen als eine Abschwächung der „älteren Rechtsanschauung“, während doch in der That eine Verschärfung darin liegt, die freilich weniger aus einem religiösen Principe als aus einer causa civilis hervorgegangen ist.

IV. Prüfung nach der heiligen Schrift und nach der Idee der christlichen Ehe.

Das entscheidende Moment für das Verhalten der evangelischen Kirche zu den Ehen unter Ehebrechern muß in dem Urtheil der h. Schrift über solche Ehen liegen, sei es, daß besondere darauf bezügliche Schriftstellen, oder daß die schriftmäßige Idee der Ehe dieses Urtheil ergeben.

1. Wie schwer die h. Schrift A. T. das Verbrechen des Ehebruchs verurtheilt, wie sie es dem Tödten des Nächsten im Decalog coordinirt und den Abfall von dem lebendigen Gott zum Heidenthum nicht stärker als mit dem Worte Ehebruch zu bezeichnen weiß, bedarf keiner Ausführung. Auf den Ehebruch ¹⁾ war unbedingt die Todesstrafe gesetzt, Lev. 20, 10. Kam diese zur Ausführung, so war freilich die Frage, die uns angeht, abgeschnitten, — aber keineswegs entschieden. Denn wohl konnte — was schon nach dem A. T., wie die Geschichte David's und der Bathseba beweist, nicht undenkbar war — die Verwirklichung der verwirkten Todesstrafe aus mannichfachen Gründen, z. B. durch Begnadigung oder in Folge Mangels an der zur Gesetzanwendung berufenen öffentlichen Gewalt (z. B. im Exil oder nach Entziehung der peinlichen Gerichtsbarkeit durch fremde Eroberung), ausgeschlossen werden. Wir haben dann an dem Gesetze, welches Todesstrafe verordnet, noch keine Norm über die Wirksamkeit des Ehebruchs auf andere rechtliche Güter, keine Regel über die Behandlung der Ehebrecher in allen den übrigen Lebensgebieten, zu denen ihre Bezie-

¹⁾ Der freilich im mosaischen Recht die nämliche engere Bedeutung hat, wie im römischen Recht.

hungen, da sie mit dem Tode verschont sind, thatsächlich fort-dauern. Gleichwie durch jenes Strafgesetz über ihre fernere Stellung in der sittlichen Lebensgemeinschaft, über den Fortbestand ihrer Ehen, die Fortdauer der väterlichen Gewalt über ihre Kinder, ihre fernere Theilnahme am Verkehr und am öffentlichen Rechte ihres Volkes nichts entschieden ist, so ist auch insbesondere darüber keine Entscheidung gegeben, ob ein Ehebrecher sich überhaupt wieder verheirathen dürfe, oder ob er diejenige zum Weibe nicht oder am wenigsten haben dürfe, mit welcher er die Ehe gebrochen.

Sucht man nach Analogien, so erscheint als das dem Ehebruch verwandteste Vergehen, über dessen Einfluß auf künftige Ehe das Gesetz entscheidet, die Hurerei, Exod. 22, 16. Deuteron. 22, 28. Hier ist der ehefreie Mann verpflichtet, die Dirne zu heirathen; er hat die Freiheit der Trennung von ihr verloren. Und damit haben wir ein auf Grund der Sünde zu Stande gekommenes Verhältniß, das gleichwohl selbst nicht Sünde ist, sondern die Sünde zu beschränken dienen soll, indem das Gesetz selbst aus den Stoffen, die durch menschliche Willkür einem sittlichen Chaos anheimzufallen drohen, noch so viel möglich eine Ordnung herzustellen sucht, und die unheilig eingegangene Verbindung der Fleischeswillkür in Zucht nimmt und ethisirt. Das Gesetz weiß auf solche Weise auch denen, welche die Idee der Ehe verletzt haben, eine thatsächliche Anerkennung derselben abzurufen.

Wie wenig mit der allgemeinen Regel der Todesstrafe für die Ehebrecher in unserer eherechtlichen Frage ausgerichtet ist, erhellt klar aus dem Falle eines nicht mit dem Tode bestraften Ehebruchs, den das A. T. erzählt. Der 2 Samuel. 11. 12 berichtete Fall David's und der Bathseba ist einer der schwersten, die gedacht werden können, so schwer, daß, gesetzt, ihre Ehe wäre als an sich böß und sündig bezeichnet, damit noch nicht nothwendig das Nämliche auch für leichtere Fälle entschieden sein würde, wo keine solche hinterlistige Veranstaltung des Todes des unschuldigen Gatten vorliegt. Umgekehrt aber, war diese Ehe unter Ehebrechern an sich nicht Sünde, so würde kaum eine andere gedacht werden können, die es wäre. Nun zeigt aber die biblische Erzählung von David und Bathseba gerade, daß selbst

in jenem schwersten Falle die Ehe zugelassen, nicht aufgelöst, noch auch nur die Forderung ihrer Auflösung erhoben wurde. Nicht die Ehe David's mit der Bathseba an sich wird nach dem Tode des Uria als Sünde angesehen oder als Fortsetzung des Ehebruchs, sondern, obwohl durch Sünde hindurch zu Stande gekommen, wird das Band doch als vollkräftiges, als nicht aufzulösendes behandelt. Allerdings heißt es in Nathan's Rede, 2 Sam. 12, 9. 10: „Warum hast du das Wort des Herrn verachtet, daß du solches Uebel vor seinen Augen thatest? Uriam den Hethiter hast du erschlagen mit dem Schwert; sein Weib hast du dir zum Weibe genommen, ihn aber hast du erwürget mit dem Schwert der Kinder Ammon. Nun soll von deinem Hause das Schwert nicht lassen ewiglich, darum, daß du mich verachtet und das Weib Uriä des Hethiters genommen hast, daß sie dein Weib sei.“ Allein so stark auch in diesen Worten die Strafwürdigkeit der Handlungsweise David's hervorgehoben wird, so wenig ist es doch möglich, in ihnen das Urtheil zu finden, daß die Ehe mit Bathseba, nachdem diese durch das Verbrechen David's ihres Mannes ledig geworden, an ihr selbst Sünde sei. Man käme sonst in unauflösliche Widersprüche. Denn in einem an sich sündigen Verhältniß zu bleiben, ist nichts Anderes als Fortsetzung der Sünde. Wie hätte also die Buße David's eine wahrhafte, gründliche sein und als solche anerkannt werden können, ohne daß sie auch das Aufgeben dieses Verhältnisses in sich schloß? Oder wie hätte der Prophet glauben können, seine Bußpredigt vollendet zu haben, ohne daß er auch nur mit Einem Worte des Aufgebens dieses Verhältnisses als einer nothwendigen Entsagung gedacht hätte? Die Worte des Propheten drücken aber vielmehr den Sinn aus: Das Weib, das du dir als Lohn deiner Uebelthat genommen, magst du behalten, aber ungestraft wirst du nicht ausgehen.

Es ist damit nicht gesagt, daß nach 2 Sam. 12, 9. 10 die Eheschließung nach Uria's Tode ohne Fehl und Mangel gewesen sei. Ihre subjective Seite hatte allerdings Eigenschaften, durch welche sie Gott mißfällig war. Nur das ist ausgeschlossen, daß das Verhältniß selbst, in welches David nach Uria's Tode einzutreten sich anschickte, ein an sich und objectiv böses und unsittliches gewesen sei; denn dann konnte an aufrichtige Buße nicht

gedacht werden ohne dessen Aufgebung. Das Gott Mißfällige, darum aber noch nicht das Zustandekommen einer Ehe Hindernde, lag darin, daß David unbußfertig und reuelos den Raub hatte genießen wollen, der freilich dem einzig rechtmäßigen Eigenthümer nicht herzustellen war, den er aber auch nicht als Denkmal seiner Schmach und als Aufforderung zur Selbstdemüthigung, sondern als Einladung zum Genuß und zu vermeintlichem häuslichen Glücke angesehen hatte. Besonders aber lag das Gott Mißfällige noch in einem andern Punkt, der zwar gleichfalls nicht die Substanz des ehelichen Bandes mit Bathseba selbst böse und verwerflich machte (sonst wäre eben diese Ehe selbst als verworfene behandelt, sie wird aber, wie Luther schlagend bemerkt, mit Salomo gesegnet), und dieser Punkt ist das schwere Aergerniß, das David seinem Volke und den Feinden Jehovah's durch die Befriedigung seiner sündigen Gelüste gab, zu welcher er sogar seine Königsgewalt mißbrauchte. Er stellte in seiner Person und an der Stelle, die am weitesten gesehen wird und deshalb durch gutes und schlechtes Exempel am erfolgreichsten wirkt, einen Sieg des Lasters dar. Das wird denn auch 2 Sam. 12, 14 ausdrücklich hervorgehoben: „Aber weil du die Feinde des Herrn hast durch diese Geschichte lästern gemacht, wird der Sohn, der dir geboren ist, des Todes sterben.“ In dieser Strafe wird zwar die ärgerliche Befriedigung der sündigen Gelüste David's getroffen, aber die nachher mit Bathseba geschlossene Ehe nicht als ein sündhaftes Band dargestellt. Vielmehr konnte David's öffentliche Reue und Buße die subjectiven Mängel bei seiner Eheschließung ausgleichen und dem gegebenen Aergerniß seine ansteckende Kraft entziehen, so daß (immer unter der nothwendigen Voraussetzung, daß die Ehe mit Bathseba nicht an sich Sünde war) das Wohlgefallen Gottes wieder auf David ruhen konnte. —

Wenn, wie schon oben bemerkt ist, aus mannichfachen Gründen Nichtanwendungen der im Geseze für den Ehebruch bestimmten Todesstrafe vorkommen konnten, so müssen diese Fälle in den späteren Zeiten des jüdischen Volkes die Regel gebildet haben. Die Juden kommen Joh. 18, 31 vor Pilatus und bekennen: „wir dürfen Niemand tödten.“ Um so häufiger werden daher auch Fälle vorgekommen sein, in denen es sich um die

Verheirathung der Ehebrecher mit einander handelte. Nun wissen wir freilich nicht genauer, wie sich die geistliche Obrigkeit der Juden zu der Frage nach der Zulässigkeit solcher Ehen gestellt habe. Aber nach dem Vorgang mit David und Bathseba und nach dem als Analogie erwähnten Falle Deuteron. 22, 28 ff. zu urtheilen, ist es nicht unwahrscheinlich, daß eine Ehe des Ehebrechers mit der geschiedenen Ehebrecherin oder nach dem Tode ihres Mannes für zulässiger erachtet wurde, als die Ehe mit einer anderweiten dritten Person.

Was die Juden zur Zeit Christi lebhaft beschäftigte, war nicht die Frage, ob eine solche Ehe, welche das Gesetz jedenfalls nicht verpönte, zugelassen werden dürfe, sondern ob es nicht Pflicht des Israeliten sei, die peinliche Strafgewalt als ein nothwendiges Stück der Religion des Gesetzes, sei es auch mit Gewalt und Empörung, zu behaupten, ob es nicht eine Verleugnung ihrer Religion sei, wenn sie unterließen, die Ehebrecher zu der im Gesetze bestimmten Strafe zu bringen. Aus dieser Frage bereiten sie dem Herrn eine Schlinge in dem Joh. 8, 1 ff. erzählten Falle, der besonders deshalb unsere Beachtung verlangt, weil in seiner Erzählung die Entscheidung darüber liegt, ob auch nach den Forderungen der christlichen Religion die Todesstrafe für den Ehebruch verlangt sei. Mag immerhin diese Stelle ein nicht-johanneischer Zusatz sein, ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit kann nicht beanstandet werden. Was ist nun aber des Herrn Verfahren, als ihm angezeigt wird, daß das Weib im Ehebruch ergriffen sei? Eifert er für die Verwirklichung der im Gesetz gedrohten Strafe? Durchaus nicht, sondern während die Pharisäer und Schriftgelehrten auf den Tod des Weibes durch Steinigung sinnen, sieht man, daß der Herr des Weibes Erhaltung, aber auch Bekehrung zu bewirken bestrebt ist. „So verdamme ich dich auch nicht“ — spricht er — „gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.“

Damit stimmt es zusammen, daß die Lehre Christi selbst mit keinem Worte über die den Forderungen der christlichen Religion entsprechende rechtliche Behandlung des Ehebruchs nach der Seite der Rechtsentziehungen sich äußert, die deshalb den Schuldigen treffen sollen. Alles weist uns darauf hin, daß Er die Anordnung dieser den bürgerlichen Gemeinwesen je nach ihrer

Art und Geschichte zu überlassen gemeint war. Christus hat weder in diesem Punkte noch in irgend einem andern als ein Gesetzgeber für solche individualisirbare Dinge auftreten und dadurch, so zu sagen, den Fluß der Entwicklung der ethischen Principien zum Stehen bringen wollen. Er überläßt es dem Staate, die ethische Ordnung seines Volkslebens frei zu gestalten: es ist nur die Richtung der sittlichen Erkenntniß, die formelle Kraft, die Weihe der Gesinnung, die Gewissenhaftigkeit, die treue Liebe zum Volke, die das Christenthum auch den Gesetzgebern und Obrigkeiten unter seinen Bekennern mittheilt, und wodurch es auf einzige, unersetzliche Weise mittelbar auch die Erkenntniß und Vollbringung aller Staatsaufgaben fördert.

Ebenso ist auch die Stellung der Apostel. Wir haben keine Spur, daß sie strafrechtliche Sätze über das Verbrechen des Ehebruchs aufgestellt oder sich mit Bestimmungen über die in Folge des Ehebruchs eintretende Beschränkung der Eheschließungsfreiheit abgegeben hätten. Aber wohl ließen sie sich ein Doppeltes angelegen sein. Einmal erheben sie ihre Stimme gegen die Sünde des Ehebruchs (1 Cor. 6, 9. 10) und verkündigen mit gewaltigem Ernst, daß die in solchen Sünden Stehenden des Reiches Gottes (nicht des Rechts auf Leben u. s. f.) verlustig gehen, also von dem ewigen Untergange bedroht sind. Gewiß ist hiermit weder für den Ehebruch noch für irgend eine andere der in gleicher Linie erwähnten Sünden irgend eine Verwirkung von Gütern der Rechtsgemeinschaft, insbesondere eine Wirksamkeit derselben auf die Zulässigkeit weiterer Eheschließungen und ebenso wenig ein Princip ausgesprochen, aus welchem solche Folgen entwickelt werden könnten¹⁾. Sodann aber stellen die Apostel wie mit Einem Munde ein Verlangen auf, durch welches Fragen, wie die nach der Erlaubtheit von Ehen unter Ehebrechern oder auch nur von Ehebrechern, zunächst

¹⁾ Der Ableitung solcher Rechtsfolgen widerstreben auch unsere Reformatoren, indem sie die Stelle 1 Cor. 6 und ähnliche, welche das Mißfallen Gottes an auferhebelichem fleischlichen Umgange ausdrücken, zu dem Beweise verwenden, daß man sich hüten solle, in Gottes Wort nicht gegründete Eheverbote, insbesondere auch ein Eheverbot unter den Ehebrechern, aufzustellen, indem man dadurch zu den von Gott so hoch verworfenen Fleisheitsünden Ursache gebe. Vgl. S. 278.

ganz außerhalb des Urtheils der Kirche traten. Sie verlangen, daß kündliche Ehebrecher von der Gemeinschaft der Kirche abgesondert werden. Der Excommunicirte ist kirchlich todt; schließt er währenddem nach dem Rechte seines Staats irgend eine Ehe, so hat die Kirche vorläufig, wie zu ihm überhaupt, so auch zu seiner Ehe keine Beziehung. Aber die Hoffnung auf christliche Neubelebung und kirchliche Restitution ist nicht ausgeschlossen. Erst wenn diese durch Reue und Buße wieder erworben ist, gewinnt die Kirche wieder ein Verhältniß, wie zu ihm überhaupt, so auch zu seiner unterdeß geschlossenen Ehe. Und gewiß ist dann diese Ehe, und wäre sie auch mit der Ehebrecherin geschlossen, schon nach dem Beispiel von David und Bathseba nicht aufgelöst worden, sondern sie hat, ohne daß die Kirche sich etwas vergab, den kirchlichen Segen erlangen können.

Dies ist das apostolische Vorbild, das man ebensowohl in den oben ausgeführten Einrichtungen der alten Kirche, als auch in denjenigen wiedererkennt, auf welche die Kirche der Reformation ausging und noch jetzt ausgehen muß. Freilich ergiebt sich eine von der Kirche nicht wesentlich beabsichtigte weitere Wirkung einer solchen schriftmäßigen Ordnung dann, wenn die kirchliche Eheordnung auch für die bürgerliche Sphäre dergestalt gilt, daß eine bürgerlich gültige Ehe ohne die Mitwirkung der Kirche nicht zu Stande kommt. Unter dieser Voraussetzung nämlich sicht sich der unbußfertige Ehebrecher, dem sich die Kirche zur Mitwirkung bei seiner Eheschließung versagen muß, in der Möglichkeit der Eheschließung überhaupt gehemmt. Allein so wenig dadurch ein durch Dispensation hebbares Ehehinderniß entsteht, so wenig kann in dieser Wirkung für die Kirche ein Grund liegen, von der evangelischen Nothwendigkeit der Sache und dem in ihr gegründeten kirchlichen Verhalten etwas Wesentliches nachzulassen und auch unreumüthigen Ehebrechern den kirchlichen Segen zu einer neuen Ehe zu ertheilen, oder auch in dieser Beziehung zwischen Ehen unter Ehebrechern und solchen zu unterscheiden, die ein Ehebrecher mit einer dritten Person einzugehen beabsichtigt. Der kirchliche Segen bleibt nach einer unverzichtbaren evangelischen Gesetzmäßigkeit an die Reue und Buße des Ehebrechers geknüpft, durch deren Bewährung auch die durch solche Ehen

entstehende Veirrung des Gemeindegewissens (Anstoß) ihre Remedur erhalten wird. Will der Staat mit Rücksicht auf den Schutz der von ihm zu wahrenen rechtlichen Güter, die er durch die Zulässigkeit der Ehe unter Ehebrechern überhaupt oder unter bestimmten Voraussetzungen gefährdet sieht, ein Ehehinderniß aufstellen, so kann und darf ihm das die Kirche nicht wehren. Allein sie darf nicht zugeben, daß dadurch ihre evangelische Ordnung verkümmert, und deren Stelle durch das äußerliche Eheverbot und dessen Hebung mittelst Dispensation eingenommen werde. Das hieße für die Kirche, von den Brosamen leben, die ihr von des Staates Tische fallen, und ist eine Nahrung, bei der ihre Kräfte nicht gedeihen. —

2. Ebenso wenig wie aus den erörterten Schriftstellen läßt sich auch aus dem Wesen der christlichen Ehe deduciren, daß Ehen unter Ehebrechern an sich sündlich und deshalb verwerflich seien. Die Unsittlichkeit des Anfangs oder richtiger der Einleitung des späteren Bandes schließt keineswegs auch die Unsittlichkeit des letztern selbst in sich. Vielmehr wie das unsittliche Verhältniß der Hurerei in eine rechte Ehe übergehen kann, so auch das noch unsittlichere des Ehebruchs. Die Ehebrecher haben sich zwar nicht blos, wie die Hurer, an der Idee der Ehe, sondern auch an der Heiligkeit der concreten Ehe auf das schwerste versündigt. Aber ist nur die letztere vollständig und rechtmäßig aufgehoben, so kann sie, als nicht mehr existirend, auch keine neue Ehe mehr hindern. Was aber die Idee der Ehe anlangt, so läßt sich aus ihr nicht ableiten, daß Jemand, der eine erste unwürdig geführt, eine zweite nicht würdig führen könne, oder daß, wer mit einem Andern einen die Heiligkeit der Ehe verletzenden Umgang gehabt hat, mit diesem nicht später eine diese Heiligkeit wahrende Ehe führen könne. Denn die menschliche Freiheit, zumal im Reiche der Gnade, ist die Potenz, welche von vorn anfangen und die Idee der Ehe nicht blos auf dem Wege der Enthaltung von ihr, sondern auch positiv durch nunmehrige eheliche Liebe und Treue ehren und heiligen kann. Rein Christ darf behaupten, daß in einer solchen Ehe von vornherein der Tod liegen müsse. Gerade durch die Macht des Evangeliums kann es geschehen, daß die vorherige Sünde des Ehebruchs selbst in einen fortwirkenden Stachel und Trieb zur

Besserung für beide Gatten, welche einander die lebendige Mahnung an ihre Sünde sind, sich verwandelt, und daß so ihre Ehe sie zu gemeinsamer innerer Buße und gemeinsamen Wiederauferstehen verbindet.

Nur das folgt allerdings, daß, wenn Personen die Trauung begehren, welche eine Ehe gebrochen und so thatsächlich den Beweis geliefert haben, daß die Idee der Ehe in ihnen todt oder ohnmächtig ist, die Kirche nicht ohne Weiteres ihren Segen zu einer solchen Ehe sprechen darf. Sie kann ohne Untreue gegen sich selbst dieses nicht eher thun, als bis ihr eine Gewähr der Sinnesänderung, der Erkenntniß des Fehltritts und des ernstlichen Vorsatzes zur Führung eines treuen Ehestandes gegeben ist; und es muß dabei, was die thatsächlichen Voraussetzungen dieses kirchlichen Verlangens betrifft, ganz gleichgültig sein, ob der Ehebruch durch ein vorgängiges Strafurtheil festgestellt oder in Folge eines Scheidungsprocesses angenommen ist, oder ob eine bloß kirchliche Ründlichkeit desselben in Folge von Gemeindefundigkeit des verbotenen Umgangs oder Eingeständnisses gegen den Geistlichen oder die kirchliche Behörde vorliegt. Nur eine Erforschung mittelst proceßmäßigen inquisitorischen Verfahrens auf Grund von Verdacht muß ausgeschlossen bleiben.

Schließlich mache ich noch auf den Widerspruch aufmerksam, welcher darin liegt, daß man kraft der Idee der Ehe die Verheirathung der Ehebrecher mit einander als ein feiner Substanz nach sündliches und verbotenes Verhältniß bezeichnet und nicht die gleiche Verurtheilung über die Ehe ausspricht, welche ein Ehebrecher mit einer dritten Person eingeht, mit der er nicht selbst die Ehe gebrochen hat, es möge die letztere überhaupt keine oder die Ehe einer vierten Person gebrochen haben. Aus dem Gesichtspunkte der Idee der Ehe sind diese Fälle qualitativ gar nicht verschieden. Ueberall ist die gleiche Versündigung an der Idee der Ehe durch fleischliche Untreue begangen worden, die denn auch nur die gleiche Wirkung auf weitere Ehen ausüben kann. Entweder muß man diese Versündigung in allen Fällen als eine solche Felonie gegen die fundamentale Treupflicht in der Ehe behandeln, daß der Uebertreter dadurch das Recht, ehelich zu sein, verwirkt (eine Auffassung, die freilich auch zu den nothwendigen Scheidungen in Ehebruchsfällen, wie im römischen Rechte, zurückführen müßte; denn die Entziehung eines Rechts, welches

zur Strafe für die Verletzung eines objectiv-sittlichen Gemeinguts verwirkt ist, kann nicht in die Willkür der Subjecte gestellt sein) ¹⁾. Oder man muß, wie es sich besonders auf dem Standpunkt der christlichen Ethik gebührt, zwar die Heiligkeit der Ehe dem sündigen Bruche derselben gegenüber kirchlich bekräftigen, aber, an die auch dem Sünder unverlorene Potenz zur Wahrung der ehelichen Treue anknüpfend, trotz jenes Bruches weitere Verheirathung gestatten, sofern nur die frühere Ehe vollständig aufgehoben ist. Es ist nicht abzusehen, wie die verletzte Heiligkeit der Ehe dazu kommen sollte, die ferneren Ehen von Ehebrechern mit einem verschiedenen Maße zu messen, je nachdem sie sich an jener Heiligkeit zusammen oder unabhängig von einander versündigt haben.

Die Prädestinationslehre in der reformirten Kirche von Ostfriesland bis zur Dortrechter Synode, mit besonderer Beziehung auf Johann a Lasco.

Von

Petrus Bartels,

Pastor zu Wittling und Mark in Ostfriesland.

Neuere Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte des protestantischen Lehrbegriffs haben insonderheit auch auf die Geschichte der Prädestinationslehre manches hellere und richtigere Licht geworfen, doch zeigt der Streit der Ansichten, daß die Aufgabe noch keineswegs gelöst ist; sie ist noch nicht einmal vollständig erfaßt. Zwei bedeutende Lücken sind noch offen; einmal ist unversucht geblieben, den Einfluß des Prädestinarianismus auf das religiöse und sittliche Leben nachzuweisen; von der einen Seite her

¹⁾ Ich kann daher der auf dem Satze der Verwirksamkeit des ehelichen Rechts beruhenden Beweisführung nicht beipflichten, welche in der Erlanger Zeitschr. Bd. 38. S. 16 ff. gegeben ist. Sie wird zwar nicht direct auf unsere Frage bezogen, leidet aber auf sie Anwendung. Gegen alle Eheverbote, die sich wesentlich als Strafen darstellen, wird auf dem Standpunkt der evangelischen Kirche immer das Wort Luther's im Rechte bleiben: Sünde und Laster soll man strafen, aber nicht mit Eheverbieten.

ist derselbe so entschieden als schädlich und verderblich angeklagt, wie von der andern Seite her diese Anklage abgelehnt wird; man hat sich von beiden Seiten auf den Augenschein berufen, aber unterlassen, sich durch genauere thatsächliche Nachweise zu rechtfertigen; sodann hat man allerdings die reformirten Kirchen und Theologen Frankreichs, der Schweiz, die Reformirten aus Melancthon's Schule und die spätere holländische Kirche und Theologie in die Untersuchung gezogen, aber es ist übersehen worden, daß schon in den ersten Decennien der Reformation im nordwestlichen Deutschland sich eine reformirte Kirche bildete und ganz selbständig gegenüber allen Einflüssen von außen her ihren Lehrbegriff auszubilden anfang, ehe noch die Theologie der genfer und der heidelberger Schule Alles zu überfluthen begann. Daß man diesen zweiten Punkt aus den Augen verloren hat, ist um so auffallender, nachdem das berühmte Werk Ullmann's dargethan hatte, wie bedeutsam eben in diesen Gegenden der Reformation vorgearbeitet ward, sonderlich durch Wessel in Groningen. Wessel's Lehrtradition ist aber auch für die Entwicklung der Reformation bedeutsam geworden; wir erinnern an die Anfänge des Sacramentsstreits, wo Groningen mehr als einmal mit Wittenberg und der Schweiz in Berührung kam ¹⁾. Es soll hier der Versuch gewagt werden, einen kleinen Beitrag zur Ausfüllung dieser Lücke zu liefern durch den Nachweis der Geschichte der Prädestinationslehre in dem so wenig gekannten und doch in der Reformationszeit oftmals wichtig gewordenen Ostfriesland, vorläufig bis zur dortrechter Synode.

¹⁾ E. Dieckhoff, die evang. Abendmahlsl. im Reformationszeitalter, Göttingen 1854. I. 275 ff. Mit Bezug auf dessen Fragen in Betreff der Unsicherheit über die Zeit der Bekanntwerdung der wesselschen Schriften und der holländischen Gesandtschaft dürfen hier die Angaben des wohlunterrichteten Jfind eine Stelle finden. Goswin van Halen machte auf Luther's und Melancthon's Antragen Mittheilungen über Wessel's Lehre, darauf veröffentlichte Luther 1522 die epist. miscell. Wessel's, dann erschien 1523 zu Basel die farrago, in eben diesem Jahre 1523 wurden Henricus Rhodius und Georgius Sylvanus an Luther gesandt mit einer Schrift über das Abendmahl nach Joh. 13—18, welche Schrift Luther verwarf, Decolampad und Zwingli annahmen. Quamquam alii vetustiore libri illius auctorem perhibeant. Hist. de ref. in urbe Groninga et Omlandia hinter der unten anzuführenden Vita Menisonis Altinij von Emmius Gron. 1728. 4. S. 166.

Wäre die hergebrachte Ansicht begründet, daß entweder Wittenberg oder die Schweiz auf die Anfänge der Reformation in Ostfriesland ausschließlichen oder maßgebenden Einfluß ausgeübt hätte, so würde jetzt wohl ziemlich sicher sein, daß die erste evangelische Predigt in deterministischer Färbung hierher gekommen. Sie ist nicht begründet; aus der Schweiz ist kein einziger Geistlicher nach Ostfriesland gekommen, aus Wittenberg kein einflußreicher. Ehe man hier näher von Luther wußte, las Helmer zu Borssum († 1522) das Alte und Neue Testament und wollte von des Papstes Satzungen nichts wissen ¹⁾, gleich Vielen am Hofe und unter dem Adel; es zeugt vom Vorhandensein vieler reformatorischer Elemente, daß schon 1519 und 1520 nicht allein in den Städten, sondern auch auf dem Lande eine Anzahl evangelischer Pastoren genannt werden; es waren die Wirkungen der vorreformatorischen Bewegungen in Holland, mit welchem der damals münsterische, später reformirte Theil Ostfrieslands in inniger Beziehung stand ²⁾. In Holland waren weitaus die meisten reformatorischen Prediger geboren und gebildet; Aportanus in Emden stammte aus dem Fraterhaus zu Zwolle, allein aus der Heimath Heinrich's von Bütphen waren sechs evangelische Geistliche in Ostfriesland thätig, unter diesen Heinrich Arnoldi zu Oldersum ³⁾; vollends Joh. Wessel's Einfluß war bedeutender,

¹⁾ Eggerik Veninga, Chronyke van Ostr., herausg. von E. F. Harknroth, Emden 1723. 4. S. 610.

²⁾ Die vormal's von politischem und theologischem Eifer oft erörterte und natürlich verwirrte Streitfrage, ob Ostfriesland anfangs lutherisch oder reformirt gewesen, kann und soll hier nicht erwogen werden; es genüge, andeutungsweise zu bemerken: daß im Beginn des 16. Jahrhunderts die nordöstliche Hälfte Ostfrieslands zum bremischen Sprengel gehörte, die südwestliche dagegen zu Münster; daß ohne Absicht auf diese Streitfrage geführte Untersuchungen darthun, wie mit den Grenzen der Sprengel auch u. A. die Rechtsverhältnisse sich ändern; daß die Grenzen der beiden Sprengel sich ziemlich genau decken mit den Grenzen des späteren lutherischen und reformirten Ostfrieslands, alles vormal's Münsterische wurde reformirt; daß Spuren einer verschiedenen Färbung des kirchlichen Lebens in beiden Sprengeln schon im Mittelalter sich verrathen. Wir behalten fortwährend nur den südwestlichen, noch jetzt reformirten Landestheil im Auge.

³⁾ van Herwerden in Nederl. Archief voor kerkelyke Geschiedenis von Rist und Royaards, 5, 339.

als bisher geglaubt wurde: mit ihm hing zusammen der am Hofe angesehene Johann Agricola, Rudolf Agricola's Bruder; Wessel's Schüler war Johannes Oldeguil in Emden; Resius und Rhodius zu Norden scheinen ebenfalls dahin zu gehören, Rhodius zu Norden wird ausdrücklich mit dem Rhodius identificirt, welcher Wessel's Abendmahlslehre in Wittenberg und der Schweiz bekannt machte; nicht zu gedenken, daß auch die später zu nennenden Albr. Hardenberg und Menso Alting mehr oder minder direct mit Wessel's Lehrtradition zusammenhingen¹⁾. Johann a Lasco bezeugt ausdrücklich, daß, so lange er in Ostfriesland war, eine Menge von Pastoren aus den nördlichen Niederlanden in den Dienst der ostfriesischen Gemeinden traten²⁾, und daß in den Tagen Alba's Emden und Ostfriesland die Zufluchtsstätte der vertriebenen Niederländer, sonderlich der Prädicanten war, ist bekannt genug. Es wäre nun die Frage, ob die reformatorische Predigt von Holland nach Ostfriesland gekommen sei mit prädestinarianischem Unterbau?

Da hat man nun wohl den Prädestinarianismus als das eigentlich naturgemäße und naturwüchsiges Product der nordwestdeutschen Volksstämme darzustellen gesucht; aber wie? ein Volk, das im Kampfe mit den Naturgewalten sein Vaterland erringen und bewahren muß, sollte naturgemäß es übersehen, wie es doch überall mit dabei sein müsse? Sehen wir näher zu. War nicht gerade Erasmus ein Holländer, dazu ein rechter Typus eines Holländers und eben deshalb der Stolz Hollands bis diesen Tag? Hat nicht gerade in Holland der Prädestinarianismus Anlaß zu einer Kirchenspaltung gegeben? Er ist in Holland nicht ein naturwüchsiges, sondern ein exotisches Gewächs. Wessel's System, so entschieden es alle menschliche Productivität und Verdienstlichkeit in dem, was Gott gefällt, ablehnt, alle Kraft zum Guten und allen Segen auf Gott zurückführt, ließ ebenso entschieden Platz für ein receptives Theilnehmen auf menschlicher

¹⁾ Vgl. bezw. Emmius, *Rer. Frisic. hist.* Gron. 1616. Fol. p. 457 u. ö.; Isinck, l. cit. p. 164 seqq.; Royaards, *Ned. Arch.* 5, 363; Emmius, *Vit. Mens. Alting.* p. 4, not.

²⁾ A Lasco an Bullinger, Emden den 25. August 1545; bei Gerdesius, *Serinium antiquitatis*, Gron., um 1750. 4, 2, 459.

Seite, durch welches das göttliche Wirken und Vollbringen von uns angeeignet werde, durch dessen Mangel wir verdammt werden; dieses receptive Verhalten bedingt die Aneignung des für Alle genügenden Verdienstes Christi und den Empfang des Glaubens, wie des Glaubenswachstums aus Gottes Hand ¹⁾. Wie auffallend ist ferner doch, daß von allen Professoren der Theologie zu Leyden bis zur dortrechter Zeit, achtzehn an der Zahl, die eifrigen Prädestinarianer Ausländer und in Genf gebildet waren! Geborne Holländer waren unter ihnen vier und darunter kein eifriger Prädestinarianer, wohl aber die Remonstranten Arminius und Episcopius ²⁾. Sehen wir weiter die unbekannten kleinen Leute an, die im reformatorischen Sinn wirkten; es ist bekannt, daß gerade sie die holländische Kirche aufbauten. Da haben wir Hubert Quishuis zu Utrecht, einen Mann von Erasmus' Art; er bestritt ausdrücklich nur die calvinischen Grundsätze in Betreff des Kirchenregiments, in der Lehre erklärte er sich einverstanden, doch mit der vorbedachten Klausel: „in den Hauptpunkten“; seine Gegner wissen recht gut, daß er in der Prädestination und den damit zusammenhängenden Punkten abweicht, seine Gemeinde beruft mit Vorbedacht einen Westfriesen zu seinem Nachfolger, weil in Westfriesland keine Prädestinarianer wachsen ³⁾. Ein entgegengesetzter Charakter war Petrus Bloccius, eine von den scharfsantigen, durchfahrenden Naturen, deren Gewalt über das Volk die größte zu sein pflegt; er war in den nördlichen Niederlanden thätig, ein Freund der in Ostfriesland dienenden Micronius, Cooltuin, Walck; auch er kennt nichts denn nur Christum, welcher des Sünders Tod nicht begehrt und Niemand von sich stößt ⁴⁾. Auch der in Westfriesland heimische Sasferides — er scheint in Holland vergessen zu sein — weiß nichts von einer unwiderstehlichen und unwiderruf-

¹⁾ Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 2, 472 ff. 506 ff.

²⁾ Muurling, over de echt christelyke beginselen der oorspronkelyke nederlandsche hervormde kerk, Groningen 1849, p. 54.

³⁾ Royaards im angef. Ned. Arch. 6, 279, Anm. 1 u. S. 271, Anm. und die dort cit. Quellen; Muurling, l. cit. p. 47; Dieß-Vergion's Gesch. d. Herv. in Westfriesland war mir leider nicht zur Hand.

⁴⁾ Kist, Ned. Arch. 2, p. 20, 42, 72, 82, 96; Muurling, p. 46.

lichen Gnade, sondern von einer durch treue Hingabe und Selbstbewahrung bedingten ¹⁾. Diese Männer sind so ziemlich die einzigen, von deren Lehre wir etwas nähere Kunde haben; nirgends finde ich unter ihres Gleichen einen Prädestinarianer genannt. Noch mag bemerkt werden, daß die wichtigste der holländischen Secten, die Mennoniten, den particularismus gratiae verwirft. Nun, auf dem Recrutirungsterrain der ostfriesischen Gemeinden wuchs also bis 1570 — denn bis dahin reichen die genannten Leute — kein Prädestinarianismus, so konnte er auch nicht ausgeführt werden; er wurde eingeführt von Genf und Heidelberg aus.

Doch wir sind in der Lage, aus den wenigen Urkunden protestantischer Lehrentwicklung in Ostfriesland selber aus der ersten Zeit der Reformation uns deutlicheren Aufschluß zu verschaffen. Zunächst liegt ein authentischer Bericht vor über das Religionsgespräch zu Oudersum 1526, in welchem die Hauptvertreter der Reformation den Katholiken gegenüber ihre Lehre verfochten; Apportanus von Emden und Junker Ulrich von Dornum waren die Hauptwortführer auf evangelischer Seite. Im Gegensatz gegen die trennende Mittlerschaft Maria's und der Hierarchie wollten sie die heilsbedürftige Seele unmittelbar an Christum gewiesen wissen, in welchem sich uns der Vater mittheilt „ohne alle casus reservatos“, so daß Christi Wort und Wille mit dem des Vaters durchaus eins ist; blasphemisch wäre es, Christum als einen Richter voll zürnender Heiligkeit hinzustellen, da jeder Schritt und jedes Wort seines Lebens, vor Allem sein Tod dem Sünder Frieden predigt, nur daß eben der Glaube Empfang und Maß unserer Gemeinschaft mit ihm bedingt. Freilich ist es nichts mit einem liberum arbitrium, vermöge dessen wir aus uns selber der Sünde entfliehen könnten und die Seligkeit erwerben, vielmehr muß in Christo, wie die Vergebung, so auch selbst die Buße geschenkt werden; allein wenn wir die Gnade und Barmherzigkeit Gottes in Christo uns hören predigen durch das Wort, so werden wir durch den heil. Geist in Christum hineingezogen, dafern wir

¹⁾ Joh. Saskerides van Warmenhuizen, Uytlegginge van de seven tyden des heyiligen kerks; ein Sendschreiben an die Protestanten in Westfriesland, geschrieben 1555, abgebr. hinter van Til, Inleydinge tot de prophetische schriften. Dordr. 1684. 4.

nur das Wort wollen gelten lassen und unser Vertrauen nicht abwenden von Gott; lediglich die Abkehr von Gott durch den Unglauben verdammt, Unglaube ist die eigentliche Sünde zum Tode und allein die Wiederkehr zu Gott im Glauben beseligt. So spricht kein Prädestinarianer. Nur spricht sich Ulrich von Dornum hinsichtlich der Sünden der Gläubigen (wie nicht wenige Lutheraner bis auf diesen Tag) dahin aus, daß sie nicht zum schließlichen Abfall führen können, sondern nur zu neuer Buße und innigerem Festhalten an der Barmherzigkeit Gottes durch den Glauben an Christum, doch so, daß er dies gründet auf die Vatertreue Gottes, nicht auf die Unwiderstehlichkeit und Unwiderstlichkeit der göttlichen Gnadenwirkungen¹⁾.

Gleichwohl ist unverkennbar, daß die im obersumer Gespräch entwickelten Ideen leicht in eine schiefe Bahn geleitet werden konnten. Stand es fest, daß dem Menschen keinerlei

¹⁾ Ed. Meiners, Oostvrieschlands kerkelyke Geschiedenisse, Gron. 1738 u. 39. 2 Bde. 8. Bd. 1, 479 ff. ist das Ganze nach dem ersten wittenberger Druck in plattdeutscher Sprache mitgetheilt; vgl. bes. Art. 3 u. 4; wir heben nur die unentbehrlichen Belegstellen aus. De Vader hefft ghyne casus reservatos beholden alzo, de Pawest doet, dan myt Christo hefft he uns alle dinck gegeven, p. 501. Wat Christus wyl, dat wyl de Vader, Christus wyl de sunder to genaden nemen, so wyl ock de Vader, 503. — De vorkerers liberum arbitrium heten, darmede wy uns sulvest saligen und vordoemen — — und yt qnade by ons sulvest untfeen; und vorsaken (= celant) Gades genaden und willen sich Gade gelyk maken, 482. Iun Christo moethe wy vast staen blyven, dar alle dinck ynne steyt — — — dar he uns berouw unde uorgyffenisse unser sunde hyr gyfft, 502. Wan wy nu horen de grote unsprekelike genade, barmhertigheit unde lefste vorkundigen so werden wy myt vüriger groter lefste wederumme untsteken unde soe gans yn Christo getagen dorch den hylligen Geest: unde geloven, 500. Dat afkeren van God dorch den ungeloven verdömet allene den menschen. Hyrumme`ys de ungelove allene ein sunde thor doet. Dat wederkeren overst tho God mitten rechten geloven saligede allene den menschen. 509, auch 520 u. 521. — Mitten gelovigen und ungelovigen de in sunden villen, wer eyn groet underschet: de ungelovige konde nicht vorrysen (wieder aufstehen) und vyl yo lanck yo deper yn de sunde; de gelovige overst worde vort van den Geest gestraffet und erkende synen depen val. — — — De gelovige is ein kint Gades, de Vader leth dat kint so nicht vallen, wan (sondern) he dat by de hant voret, eder he bevet gerade weder up, 509.

productive Theilnahme an seiner Seligkeit zuzuschreiben sei, daß er Buße, also viel mehr noch Glauben, von Gott empfangen müsse, ohne daß dabei der Glaube in seine einzelnen Momente zerlegt und das Ineinandergreifen menschlicher Receptivität und göttlicher Productivität bei der Entstehung und Entwicklung des Glaubens aufgezeigt wurde, so konnte von dem Satz aus, daß der Glaube eine Gabe Gottes sei, allmählich ein ganz heterogener Unterbau mit scheinbarer Consequenz zu Stande gebracht werden, wie das später sich zeigen wird. Die Gefahr zeigte sich schon zwei Jahre nach dem oldersumer Gespräch; dieselben evangelischen Männer, zumeist Apportanns, von Ausländern der Sacramentirerei bezüchtigt, sahen sich zum Entwerfen eines Bekenntnisses veranlaßt, welches sich schon ganz den Lehren der späteren Prädestinarianer zuneigt. Es ist ihnen keineswegs um die Idee der Souverainetät Gottes zu thun, vielmehr durch übertriebene Betonung der Sacramente — als käme denselben eine Mitwirksamkeit und Unumgänglichkeit behufs unserer Rechtfertigung und Seligkeit zu — sahen sie die alleinige Mittlerschaft Christi bedroht: der habe doch seine vices nicht den Gnadenmitteln abgetreten; so werde ja die Hoheit des Glaubens angetastet, der als einzige und vollgenügende Bedingung der Seligkeit dastehe; so werden die am Außern, Sichtbaren hastenden Einfältigen wieder in Gefahr gebracht, auf das opus operatum zu vertrauen. Es wird deshalb auf den Lebendigen, in Christo geoffenbarten und versöhnten, durch den heil. Geist uns nahen Gott hingewiesen, der allein Alles thue, Wort und Sacrament kräftig mache, so selbst, daß sein Werk nicht dürfe auf die Gnadenmittel beschränkt werden. Ist es nun aber mit der Nichtigkeit alles menschlichen Thuns so bewandt, daß das Heil dem Menschen lediglich angethan werden muß, ist es ein Widerfahrniß, nicht eine hingenommene Liebesgabe Gottes? Dahin lauten die Worte des Bekenntnisses von 1528 allerdings. Ausschließlich als von Gott gegeben soll der Glaube betrachtet werden, er zieht durch den Glauben zu Christo, um durch den Alles zu geben; und sofort wird nun hinter den Anfang der Dinge zurückgeblückt: Gott hat vor Grundlegung der Welt die Seinen erkannt und gesegnet in seinem Sohn zu Genossen des Reichs, das verborgen war, aber geoffenbart wird durch die Menschwerdung des Sohnes, durch die

Predigt von Christo und den glaubenwirkenden Geist¹⁾. Nun aber die Consequenzen? Sie werden nicht gezogen, weder in Beziehung auf den in Christo gepredigten Heilswillen, noch auf das Wesen Gottes und sein Verhalten zur Sünde bei ihrem ersten Eintritt in die Welt und ihrer Entwicklung gegenüber der Heilsbotschaft; vollends wissen sie nichts von einem Christum aus dem Mittelpunkt hebenden, eine Verherrlichung auseinanderfallender Eigenschaften Gottes in der Welt sich vorsetzenden Allmachtswillen. Lediglich galt es, zu protestiren dagegen, als ob der lebendige Christus vorläufig zu Gunsten der Sacramente abdicirt habe, wobei man sich, ähnlich wie Zwingli zu Marburg, in der Hitze des Streits zu einer Unterschätzung der Sacramente hinreißen ließ, die nicht stichhaltig war und von der späteren Entwicklung bald retractirt wurde; man befand sich auf derselben Fährte, die gegen Ende des Jahrhunderts viele Schüler Melancthon's im Gegensatz zur Concordienformel und der beginnenden altlutherischen Scholastik zum Prädestinarianismus hinüberführte²⁾. In Ostfriesland kam es dahin nicht so bald; vorläufig hielt man sich an die Bestimmungen der marburger Artikel, die eben auch ohne Genaueres den Glauben als eine Gabe Gottes bezeichneten³⁾, und bei der Verordnung Graf Enno's II. von 1529 wird es vor der Hand sein Bewenden gehabt haben: in Anbetracht der Schwierigkeit der hier einschlagenden Lehrstücke

¹⁾ Meiners 1, 53 ff. hat die holländ. Uebersetzung bewahrt, Art. 2, 6, 13, 12, bes. Art. 5: Niet alleen geeft Godt ons Christus en alle dingen met hem en in hem, maar hy geeft ons ook en werkt in ons het gelove door welk gelove wy dit alles aannemen en toestemmen en ons daarop verlaten. Dit heet nu Christus vleesch ja Christus geheet en al te eten en te drinken, met Christus doop d. i. met den heil. Geest gedoopt te worden, wedergeboren te worden, van den vader getrokken, geleert te worden, aan Christus gegeven te worden, tot Christus te komen, syne stemme te horen. Art. 1: Godt de Heere kent, bemint en segent de syne in der eenwigheit. Hy heeft syn ryk synen gesegenden voor de grondlegginge der wereldt bereidt in synen eenigen lieven soon Christus. Auf Röm. 9 wird übrigens nirgends hingedeutet.

²⁾ Hepppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 1, 141 ff. 2, 68 ff.

³⁾ Hepppe, Conf. Entwickl. der altprotest. Kirche, S. 42, Art. 6, und Emnius, Rer. Fris. hist. p. 851 seqq.

und der geringen Fassungskraft des gemeinen Mannes sei mit großer Behutsamkeit davon zu predigen, sonderlich, wenn man sich in der Schrift nicht wohl bewandert wisse ¹⁾).

Gleichzeitig wurde auch Ostfriesland von den Nachwehen des Streits zwischen Erasmus und Luther berührt. Seit jenem Streite hatte bekanntlich Erasmus im „Lutheranismo“ die Quelle aller Nichtsnutzigkeiten entdeckt; in einer Beschwerdeschrift an seinen übergetretenen ehemaligen Freund Volturius Neocomus schüttete er „adversus pseudoevangelicos“ allen Unmuth aus; indeß, was in dieser epistola adversus pseudoevangelicos in den Zeilen und zwischen den Zeilen gesagt wurde, gab Veranlassung, daß man von Straßburg aus mit einer epistola apologetica antwortete und diese adressirte ad sincerioris christianismi sectatores per Frisiam orientalem et alias inferioris Germaniae regiones. Daß man hierher das Schreiben richtete, wird zur Ursache haben, daß Volturius aus diesen Gegenden stammte, doch es fehlt an genauern Daten; aus der Apologie der Straßburger ersieht man, daß der Mann eigentlich Gerhardus Noviomagus sich nannte, und Erasmus deutet an einer Stelle an, daß derselbe mit Herzog Karl von Geldern wohlbefreundet sei; dann dürfte es der von Emnius genannte Gerhard Geldenhauer von Nimwegen sein, wieder ein Schüler Wessels, später Professor zu Marburg. Meiners behauptet, es sei der Vater des unten zu erwähnenden Gerh. Gobanus Geldenhauer gewesen. Erasmus versuchte nun auch das Seinige und rief den Ostfriesen in einer zweiten Epistel zu, vor Luther und Zwingli sich zu hüten: expectate divinum oraculum per eos, penes quos Dominus ecclesiae gubernacula esse voluit — non succedet ecclesiae correctio, nisi a summatis oriatur; übrigens lobt er Wessel: doctor Vuesellus multa habet cum Luthero communia, sed quanto Christianius ac modestius ille

¹⁾ Meiners 1, 578: So willen wy oock, dat de matery des vryen willen und de Praedestinatione dorch de Predikanten wyslich und bedacht schal gehandelt und geprediget werden, sonderlich vor de Gemene des volks; wente (denn) de matery de Praedestinatione is ein afgründt der wysheit und macht Gades, welchs de vornuft nicht begripen kan. Und tom lesten dat de ungeleerde Predikanten, so der Schrift nicht deep eder hoech ervaren, nicht eder gar weinich darvan predigen schoolenn.

proponit sua dogmata. Doch hatte dieser Streitschriftenwechsel wenig auf sich, die Prädestinationsfrage wurde kaum berührt, und der Erfolg des Streits war so gar keiner, daß er bisher völlig vergessen war; keiner der ostfriesischen Kirchengeschichtschreiber sagt eine Sylbe davon, nur Meiners hat eine verworrene Notiz, die hierher zielt, doch beweist, wie weder die Thatfachen, noch die Schriften ihm bekannt waren ¹⁾.

Einer Weiterentwicklung des Lehrbegriffs traten in den dreißiger Jahren theils die Invasion des Herzogs von Geldern in Ostfriesland und in Folge derselben Reactionen und Stillstellungen zu Gunsten des Katholicismus, theils erbitterte Zänkereien mit lutherischen Ausländern und einer buntscheckigen Cohorte von Schwärmern hemmend in den Weg, bis mit dem Beginn der vierziger Jahre eine bestimmtere Organisirung in Lehre und Verfassung möglich wurde durch die Berufung Johann a Lasco's zum Superattendenten.

Auf die Bildung Johann a Lasco's ²⁾ hatten Erasmus und

¹⁾ D. Erasmi Roterodami epist. duae recens conditae et aeditae. Una contra quosdam, qui se falso iactant evangelicos. Altera ad quosdam impudentissimos Gracculos. Lege lector et gaudebis. Eiusdem Erasmi Roterodami responsio ad epistolam apologeticam incerto autore proditam, nisi, quod titulus, forte fictus, habebat, per ministros verbi ecclesiae Argentoratensis. Colon. 1530. 16. Der erste Brief ist datirt apud Friburgum Brisingicum prid. Non. Novemb. 1529, der zweite ebendaher Cal. Aug. 1530. Die Schrift der Straßburger, datirt Argentorati 22, Cal. Mai. 1530, ist betitelt: Epistola apologetica ad syncerioris christianismi sectatores per Frisiam orientalem et alias inferioris Germaniae regiones, in qua evangelii Christi vere studiosi, non qui se falso evangelicos iactant, iis defenduntur criminibus, quae in illos Erasmi Roterodami epistola ad Vulturium Neocomum intendit. Per ministros evangelii eccles. Argentorat. Act. 25, 7. 1530. 16. Eine handschriftliche Notiz auf dem Titelblatt (von Petrus Medmann?) nennt Bucer als Verfasser. Vgl. übrigens Chlebus, Erasmus und Luther, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1845 2. S. 78; Emmius, Rer. Fris. hist. 799, Meiners a. a. O. 2, 429 mit den dort angegebenen Quellen.

²⁾ Außer Meiners handelt am ausführlichsten über ihn Bertram Historia critica Iohannis a Lasco (deutsch) Aurich 1733. 4, dennoch unvollständig und mit Vorsicht zu gebrauchen; etwas Vollständiges und wirklich Historisches ist noch zu wünschen, die gelegentlichen Angaben der Meisten über ihn sind mehr als ungenau. Das Sicherste: Schweden dieß, Joh. a Lasco, im emder Gymnasialprogramm von 1847; Max Göbel's Charakteristik a Lasco's bedarf mancher Zurechtstellung; ungleich treffender ist die kurze Charakteristik a Lasco's von Trechsel in Piper's Jahrbuch, 1856, S. 193.

Zwingli den ersten mächtigen Einfluß ausgeübt, doch in eifrigem Schriftstudium und umfassender Lectüre reformatorischer Schriften, nicht am wenigsten in mancherlei Prüfung des Lebens hatte er sich eine durchaus selbständige Stellung zu den theologischen Fragen erworben, in welcher er sich am meisten zu Heinrich Bullinger in Zürich und zu Melanchthon hingezogen fühlte. Was nun a Lasco's Stellung zu der in Rede stehenden Frage anbelangt, so hat er zwar eigene Abhandlungen darüber nicht geschrieben, wie es scheint, aber doch seit dem Streit zwischen Luther und Erasmus die Frage wohl im Auge behalten ¹⁾. Während seines Aufenthaltes in Emden scheinen Erörterungen darüber nicht stattgefunden zu haben, wohl aber während seines Aufenthalts zu London in der niederländischen Fremdenkirche. Ob er während seiner letzten Lebensjahre in der polnischen Heimath, wo König Sigismund aus Calvin's Institutio die evangelische Lehre kennen gelernt hatte, und Calvin wiederholentlich in den Gang der Ereignisse einzugreifen suchte, in Erörterungen über die Prädestinationslehre verwickelt wurde, ist schwer zu ermitteln, da seine dort verfaßten Schriften vernichtet sein sollen ²⁾.

Zu London nun suchte 1553 ein wegen Aergernisses removirter Pastor den Lasco mit Calvin in Streit zu bringen, indem er darauf hinwies, wie a Lasco und seine Collegen von Calvin in der Prädestination und den dahin gehörigen Punkten abwichen; da befriedigten a Lasco und seine Collegen die Gemeinde mit der offenen Erklärung, daß sie in diesem Punkte mit dem hochverehrten Calvin nicht stimmten, vielmehr ein unrichtiges Verständniß von der Bedeutung der Sünde Adam's für das ganze menschliche Geschlecht und eine Verkürzung der Größe des Priesterthums Christi darin sehen mußten, wenn man in Christi Tode nicht einen univervellen Heilswillen erkennen wolle ³⁾.

¹⁾ A Lasco, damals Decan zu Gnesen, an Ioh. Hesus, past. Vratisl., dato Calisii 15. Kal. Decembr. 1526; er bittet, für ihn anschaffen zu lassen, quidquid novi post Hyperaspisten prodiit ab Erasmo vel Luthero. — Gerd. scrin. ant. 3, 646.

²⁾ Krasinsky, Histoire religieuse des peuples Slaves, Paris 1853, p. 129 ss. 140.

³⁾ A Lasco an Bullinger, London 7. Juni 1553. Gerdesius l. c. 2, 477 seqq.

Glücklicherweise brauchen wir uns aber mit dieser allerdings vielsagenden negativen Auslassung nicht zu begnügen, denn a Lasco hat auch mit seinen positiven Sätzen nicht hinter dem Berge gehalten. Charakteristisch ist der Ausgangspunkt; nicht der halbmittelalterliche Begriff von Gott als dem absoluten liberum arbitrium, nicht die augustin'sche perseverantia sanctorum ist sein Ausgangspunkt. Was Calvin zwar sagt, die electio sei in Christo, der sei speculum electionis nostrae, was er aber so wenig verwerthet, daß es sonderlich unter den Händen seiner Schüler völlig entwerthet wird, darin erkennt a Lasco ganz richtig die Hauptsache. Er weiß nichts von der vielmißbrauchten Rede, als handle es sich hier um ein undurchdringliches Geheimniß, er läßt einfach die Schrift gelten (Röm. 16, 26), daß das von Ewigkeit verborgene Geheimniß in Christo ist offenbar geworden und in dem treuen Worte, das von ihm zeuget. Alles dreht sich um die zwei Schriftwahrheiten: „Christus ist der zweite Adam“, und: „verdammt wird, wer nicht glaubt“. A Lasco weiß wohl, wie Alles ruht auf dem ewigen Heilsrath des Vaters, er weiß auch die Unveränderlichkeit Gottes energisch zu betonen gegen die christologischen Verirrungen des Menno Simons, allein der Heilsrath decretirt nicht, wie Viele und welche dem Verderben sollen entzogen werden, sondern stellt fest, wie es der Creatur ergehen soll, entsprechend ihrem Verhalten zu Gott¹⁾. Von da aus hätte sich zeigen lassen, wie die secundären Causalitäten in ihrer normalen und abnormen Entwicklung als mitwirkende Factoren in die πρόθεσις eingegliedert seien in unveränderlicher, weil nothwendig entscheidender, Weise (handelt es sich doch gerade um die Offenbarung der πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ! Eph. 3, 9—11); doch so verfährt a Lasco nicht, er bleibt dabei stehen, daß Christus

¹⁾ Iustitiam ac voluntatem Dei aeternam atque prorsus immutabilem esse scriptura docet. — Mors carni nostrae in poenam propter inobedientiam constituta est decreto aeternae atque immutabilis divinae voluntatis. (Christus) iuxta Patris Dei providentiam ac voluntatem (assunta carne nostra) dependit et expiavit id totum, quod nostrae etiam carni decreto Dei propter nostram inobedientiam fuerat constitutum. — S. Defensio verae semperque in ecclesia receptae doctrinae de Christi Domini incarnatione adversum Mennonem Simonis Anabaptistarum doctorem per Ioannem a Lasco. Bonnae 1545. Bog. H. i.

als zweiter Adam sich der ganzen Menschheit angeschlossen habe durch seine Menschwerdung. So ohne Ausnahme wie die That Adam's für Alle bündig war, so daß wir den Ungehorsam Adam's mit ausnahmsloser Erstorbenheit für das ewige Leben büßen mußten, so ohne Ausnahme für Alle bündig ist die von Gott gegebene Heilsverheißung und die verordnete Heilsbedingung. So gewiß Gott über Alle ohne Ausnahme Regen und Sonnenschein giebt und über jederlei Acker den Samen des Wortes streuen läßt, so gewiß trägt er in Christo Allen die Gnade an und schließt seinerseits Keinen aus: Alle sind beschloffen unter die Sünde, damit Erbarmung über Alle ergehe. Nur: wer nicht will, der soll nicht ¹⁾. Bis auf die letzten Fundamente

¹⁾ *Esse nos quidem omnes sub peccatum et mortem in nobis ipsis conclusos, sed nobis ideo de salute nostra ac vita aeterna non esse desperandum ullo modo. — Deum enim conclusisse nos omnes sub peccatum, non ut nos ita (in?) aeternum perdat, sed ut omnium rursus misereatur. — Deum ita nostri in nostris peccatis misereri, ut neminem omnino, quod in se est, a sua misericordia excludat, sed omnibus plane illam in Christo deferat, quatenus sane ille universo mortalium in terris generi per suam se incarnationem adiunxit ac totius mundi peccatum innocentissima morte sua expiavit. Quominus autem omnes homines serventur, id equidem non fieri ulla Dei vel culpa vel negligentia, sed nostrae ipsorum impietatis obduratione atque impenitenti obstinatione. Deum sane esse, qui solem suum super omnes sine ulla cuiusque exceptione oriri faciat, ut aequae omnibus luceat, qui item super omnes sine discrimine pluatur et qui salutare verbi sui divini semen super terram omnis generis spargat. Neque culpa illius fieri, ut sparsum hoc ubique vitae aeternae semen alibi praefocetur, alibi item conculcetur, alibi vero arescat. Nimirum Deum placatum esse iam universae nostrae carni et nostro sanguini in filii sui incarnatione 1 Cor. 15, et Christum item Dominum pro omnibus mortuum esse, quatenus omnes in Adae primi parentis nostri transgressionem ad vitam aeternam mortui sumus, Rom. 5. — Forma ac ratio ministerii eccles. peregrinorum Londin. p. 373, bei Bertram a. a. D. S. 40; vgl. ebend. die Worte aus dem Tract. de sacramentis, fol. 21: Cum enim remissio peccatorum — eiusque ministerium ad universam — humanam creaturam pertineat iussaque sit universae etiam humanae creaturae praedicari, non possunt sane eius ipsius remissionis — promissiones omnes ad omnem etiam humanam creaturam in Christi ecclesia non pertinere, multo minus appendices et sigilla promissionum. — Vgl. auch den Brief an Melancthon vom 2. November 1543 bei Gerbes. a. a. D. 1, 501: Est enim certissima regula Christi illa: qui non crediderit condemnabitur. Et*

(Col. 1, 15 ff., Eph. 1, 9 ff., Joh. 1, 3 ff.), bis auf die centrale Stellung des Sohnes zu aller und jeder Creatur von Anfang an, den Grund seiner Menschwerdung und seines Priestertums, dringt freilich a Lasco noch nicht, nur mitunter streift er nahe daran¹⁾. Also: universell ist Gottes Gnadenwille, aber ethisch bedingt: Niemand wird verworfen, als wer die in Christo dargebotene Gnade verwirft. Gehört aber zur Verdammniß das Verwerfen der dargebotenen Gnade, wie steht es dann um die, welche ohne Kunde von Christo sterben, um die Kinder, die Heiden, die Zeitgenossen des alten Bundes? Die Schwierigkeit dieser Fragen schreckte a Lasco nicht, er zog seine Consequenzen, unerschüttert durch Melancthon's und Hardenberg's Kopfschütteln. Die Kinder? Da könne es doch nun und nimmer mit der Schrift bestehen, daß man die mit dem Haufen der Gottesverächter in eins zusammenwerfe; man möge ihretwegen getrost sein²⁾. Was die Heiden anbelangt, so sei es freilich ein unvollziehbarer Gedanke, daß sie sollten lediglich für die Hölle erschaffen sein; die Wahrheit nicht kennen und die Wahrheit verachten, sei zweierlei Ding; dennoch wagt er weder mit Zwingli

tantum abest, ut salutis promissionem ad coetum impiorum transferre unquam voluerim, ut hoc imprimis nomine non bene audiam apud imperitos quosdam gratiae iactatores, quod doceam promissiones Dei ad contemptores neque pertinuisse unquam neque posse omnino pertinere. Es wird die damals in Emden wühlende antinomistische Secte des David Joris gemeint sein.

¹⁾ De incarnatione adv. Mennonem, Bog. B. 8: aequum haud dubie fuisse, ut is propter quem sunt omnia et per quem sunt omnia Deus divinae hie suae ipse iustitiae satisfaceret — — ac donato nobis unigenito filio suo, ut princeps salutis nostrae esset, perfectum illum per eas ipsas quas nos commerueramus afflictiones in carne nostra redderet, quo et nos per ipsum perfecti simul redderemur. Deutlicher im tract. de sacramentis pag. 51 cit. bei Meiners 1, 349.

²⁾ Lasco an Melancthon a. a. O.: Hoc ipsum discrimen, quod tu inter eos qui vocem dei sese patefacientis audiunt et qui illam contemnunt, statuendum esse putas, hoc ipsum discrimen facit, ut mihi videar de omnium ubique infantum salute bene sperare posse; der Haufe der Gottlosen werde von der Gnade ausgeschlossen, dum oblatam gratiam destinata voluntate contemnit (neque tamen conditam esse a Deo ad aeternas miseras!). Ceterum ut huic multitudini infantes quoque includamus, id vero non ita mihi facile — e scripturis praesertim persuadere adhuc possum, ino vero diversum mihi colligere posse videor.

einen Numa unter die Kinder Gottes einzureihen, noch mit Luther für Cicero eine „zufällige Gnade“ zurückzulegen, ihm graut davor, um des zierlich abgerundeten Systems willen von der Schriftwahrheit abzuirren; es gelte hier, sich dankbar daran genügen zu lassen, daß uns selber der Weg des Lebens im Wort gezeigt sei, und den zu gehen ¹⁾; er wird an Luc. 13, 23 ff. gedacht haben. Eigenthümlich spricht er von einer Gnadengemeinschaft mit Gott sofort vom Sündenfall und der Heilsverheißung an; es habe nämlich einerseits die beabsichtigte und verheißene Sendung des Erlösers und andererseits der Glaube Adam's an die Verheißung durch Imputation sofort Adam's Kinder in ein Verhältniß zu Gott gebracht, vermöge dessen sie, zugleich Kinder des Sünders Adam und des gläubigen Adam, zu Gnaden angenommen werden, dafern sie das Wort der Verheißung nicht durch Unglauben verwahrlosen ²⁾; wie wunderbar die Einkleidung des Gedankens auch ist — statt an Imputation des Glaubens Adam's zu denken, hätte einerseits das Wesen der menschlichen Sünde im Unterschied vom satanischen Gotteshaß und andererseits die göttliche *δικαιοσύνη*, sonderlich in ihrer positiven ³⁾ Selbstbethätigung, in's Auge gefaßt werden müssen, um die Grenze der

¹⁾ S. den Brief bei Gerb. 1, 489 vom 17. September 1543, höchst wahrscheinlich an Melancthon: Quid videtur absurdius quam tanta agmina etiam virtute excellentium condita esse a Deo ad aeternas miseras? Sed compescamus has cogitationes philosophicas, magnum et peculiare beneficium Dei ducamus, quod se sua voce patefecit. Nec frustra se sic patefecit, vult nos alligatos esse ad suum testimonium, ad verbum traditum et ad ministerium, quod instituit. — At plerique homines indulgemus nostris cogitationibus et quaerimus concinnas opiniones!

²⁾ Vasco an Bullinger ult. Aug. 1544. Gerb. a. a. O. 2, 452: Ita arbitror Dei *εὐδοκίαν* per promissionem Adamo patefactam efficacem prorsus iam tum fuisse in condonanda Adamo et eius semini universa plane illius infirmitate, postquam Adamus oblatae promissioni credidisset (contemptum semper excipio), ut fidelis Adam fidele etiam semen gigneret, non tamen re ipsa, sed imputatione, idque propter Christum sibi aequae atque semini suo promissum, quemadmodum idem ipse Adam quatenus transgressor mortem atque iram in nos re ipsa sive natura sua propagavit, ut in nobis quidem irae et mortis filii, in Christo vero olim promisso, nunc exhibito filii dei et nascamur ab ipso mundi exordio et vivamus, modo ne, ut dixi, hoc Christi beneficium contemnamus.

³⁾ Vgl. Beck, Lehrwissenschaft, S. 549 ff., bes. S. 553 die Anmerkung.

natürlichen Verderbtheit, die Möglichkeit, c. gr. s. Natürlichkeit und Universalität der Erlösung in Christo zu erkennen — klar ist die Meinung, daß mit der natürlichen Verderbtheit die definitive Verdammniß noch nicht gegeben sei, und daß mit dem Wort der Verheißung sofort eine Entscheidung für oder wider Gott dem Sünder möglich und nothwendig geworden; wir sehen a Lasco mit kräftigen Schritten eine Fährte verfolgen, deren Verwahrlosung die spätere reformirte Theologie verdienstermaßen schwer gebüßt hat. — Damit denn das in Christo erschienene Heil uns zu eigen gegeben werde, muß zunächst das Wort der apostolischen Predigt mit seiner Gotteskraft an uns herantreten ¹⁾; dann hört alle Entschuldigung auf, dann muß es sich zeigen, ob wir die Finsterniß mehr lieben oder das Licht, und danach bestimmt sich unser Loos: die es sich lassen gelten und gesagt sein, daß Gott ihnen um Christi willen wolle gnädig sein, die erlangen den Glauben, welchen auch a Lasco unbedenklich als eine Gabe Gottes bezeichnet ²⁾; wird dagegen die Heilbotschaft abgewiesen, dann erst, dann aber auch gewiß folgen die Gerichte Gottes nach, und das Wort des Friedens wird verhüllt vor den Augen derer, die die Finsterniß lieb haben ³⁾. Selbstverständlich ergiebt sich aus dem Allen die Weisung für die Heilsbedürftigen, zu bleiben am Wort, am Wort allein und ganz, mit Ernst und dankbarer Zuversicht, wie andererseits für den Diener am

¹⁾ Responsio ad Westphalum, Basileae 1560 (2 Monate nach a Lasco's Tode erschienen): Nimirum e supernis ad salutarem illum verbi auditum afflari nos regnique oportet, per quem fides in nostris cordibus oriatur, ac proinde trahi nos a Patre Deo per spiritum suum prius eo oportet, ubi ille est, nempe in coelum ipsum, ut et audire vere ad salutem nostram verbum ipsius et Christum Dominum unigenitum suum filium videre regnumque Dei ita demum introire possimus, p. 63. Redet a Lasco beim Abendmahl von einem trahi in coelum nicht ganz präcise (Ebrard, Dogmatik, 2, 668), so ist für solche Ausdrücke die vorliegende Stelle maßgebend; es ist eben ein trahi in coelum schon für das segensreiche Hören des Wortes nothwendig.

²⁾ De incarnatione adv. Mennonem, Bog. I. 5: Docet Paulus nos cum Christo simul a morte ad vitam aeternam surrexisse per fidem inditam nobis a patre Deo. Die Worte Col. 2, 12 übersetzt er: resurrexistis per fidem efficientis (illam) Dei.

³⁾ Ad Sigismundum Poloniae regem, Francof. ult. Decemb. 1555: quicunque tempus visitationis suae observare nolunt, . . . abscondenda iam deinceps ab oculis eorum omnia, quae ad pacem ipsorum ullo plane modo poterant pertinere. Gerdes. I. c. 1, 711. — Ad eundem Balicsiae 28. Dec.

Wort hieraus die Weisung hervorgeht, auf seinem Posten zu bleiben, bis die Hörer ihn fortjagen, und ihnen das Heilige nicht vorzuenthalten, so lange sie noch nicht als Säue offenbar geworden sind ¹⁾).

Daß nun a Lasco's Anschauungen trotz des in London entstandenen Streits von der Gemeinde getheilt wurden, geht aus den Katechismen und Formularen hervor, die zu Emden und London in Gebrauch waren. Zunächst kommt hier in Betracht ein größerer Katechismus, zu Emden von a Lasco entworfen und im Lande handschriftlich verbreitet, später zu London in der holländischen Uebersetzung des Joh. Utenhove (Utenhovius) gedruckt ²⁾. Nach diesem ist dem ganzen menschlichen Geschlechte in Christo Barmherzigkeit geboten, und allen Menschen wird das Evangelium gepredigt, sein Erfolg aber durch die Verächter vereitelt, dahingegen offenbart es seine Kraft an denen, die in Armuth des Geistes treulich auf das Werk des Geistes eingehen. Interessant ist die Darstellung von der Entstehung des Glaubens; die Heilsbotschaft findet den Menschen als ein Kind des Zorns, welches durch Adam's Fall den freien Willen und das Ebenbild Gottes der Art verloren hat, daß ihm keinerlei Productivität im wahrhaft Guten zukommt, nur die iustitia civilis möglich bleibt, aber dieses ethische Residuum führt dann auch zu einer gottgeordneten Vorstufe unserer Erneuerung: wer sich dem Zuchtmeister auf Christum in treuem Gehorsam fügt und aufrichtig auf das Walten des Geistes eingeht, bei dem kann der allein lebendig machende,

1556: Ignorantiam, quae maiores utcumque nostros excusat, obtendere tu iam profecto hoc praesertim tempore mihi non posse videris coram iudice Deo. . . . Tuum erit cavere igitur, ne sub fuce ignorantiae tenebras magis quam lucem dilexisse apud tribunal Christi olim reperiaris, quam equidem solam omnis nostrae condemnationis causam esse Christus ipsemet Dominus ore suo divino testatur. Gerd. I. c. 2, 131. Vgl. auch die Worte an den Senat von Polen ebend. S. 116 und 118.

¹⁾ S. die Worte S. 328 Anmerkung 1. und den Brief a Lasco's an Prasnicius bei Gerd. I. c. 1, 680 ff.

²⁾ Ueber diese Katechismusliteratur s. Meder, de openlyke kerkleer der evangelisch-gereformeerde gemeente in Emden en Oostfriesland. Emden 1804 ff. I, 134—199. Ueber die erste Ausgabe des londoner großen Katechismus ist Streit; meistens giebt man das Jahr 1553 oder 1559 an, mir ist eine Ausgabe von 1551 bekannt; über die liturgischen Formulare s. Mensinga, over de liturgische schriften der Nederlandsche hervormde kerk, (gefrönt von der haager Gesellschaft). Haag 1851.

im Wort nahe Geist sein Werk nicht verfehlen ¹⁾. Um so auffallender ist es, wenn hiernach der Glaube definirt werden kann mit ganz heterogenen Worten Calvin's als durch den heiligen Geist geoffenbarte und versiegelte Erkenntniß der Gnade Gottes in Christo, mit Umgehung des dritten Moments, durch welches hindurch die Offenbarung zur Versiegelung kommt, nämlich des Eingehens in das Thun des Geistes von Seiten des heilsuchenden Subjects ²⁾.

Es stellte sich heraus, daß dieser Katechismus (der sog. große londoner Katechismus) für den Gemeindegebrauch zu ausführlich war; da wurden kürzere Darstellungen ausgearbeitet durch Mar =

¹⁾ Wien werdt dat Evangelium vercondight? Antw.: Het werdt allen menschen vercondight, gelyck het alle menschen in hem begrypt, uutghenomen die het moettwillens verachten, bespotten ende lasteren; daar en tusschen so bewysen sonderlyk syn cracht in den aermen van gheeste die met laer sonden beladen synde trowlyk aerbeyden opdat sy se quyte werden (Fol. 54a). t gheloove nyet uut het oordeel ons vernufts noch uut gheenen anderen dingen nergens dan uut Gods woord door de cracht des heylighen Gheests alleene synen oorspronk neemt (F. 32). welek (woord) nummermeer in den mensche ledich is, maer brengt syn vruchten altiit in hem voort nae de wet (nach dem Zusammenhang = post legem), tensi dat wi nae ons swack vermogen des wets ghehoorsaamheyt en de werken des Gheests altyt achtervolghen ende teghen onse conscientie nyet sondighen (Fol. 33).

²⁾ Het gheloove is eene vaste seker ende waerachtige kennisse des goddelicken goedwillicheyts ende gonste tonswaerts, de veleke, op de waerheyt der ghenadelicker beloften in Christo ghegrondeert, door den heiligen gheest in onse harten ende verstanden geopenbaert ende beseggelt wordt (Fol. 34). Gerade so Calvin! Inst. 3, 2, ed. Thol. 1, 357: divinae erga nos benevolentiae firma certaque cognitio, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur; offenbar steht das ganze prädestinarianische System hinter Calvin's Definition. Bei Seite gedrängt ist die Schriftwahrheit, daß das gläubige Annehmen des Wortes Gott die Ehre giebt (Röm. 4, 20), nämlich die Ehre, daß sein Wort wahrhaftig sei (Joh. 3, 33), von wo aus verständlich wird, wie denn der Glaube von Seiten Gottes als gerechte Bedingung der Vergebung könne hingestellt werden; der Glaube retractsirt die in jeder einzelnen Sünde sich wiederholende erste Sünde, wo Gottes Wahrheitswort (Gen. 2, 17) umgestoßen wurde, um der Schlange Lügenrede (Gen. 3, 5) für Wahrheit anzunehmen. Vgl. 1 Joh. 5, 10. Calvin erkennt zu Röm. 4 und besonders Joh. 3 a. a. O. das große elogium fidei an, so gut wie Melancthon, aber er versäumt es, von da aus einen sichtenden Blick auf das System zurückzuwerfen.

tin Micronius: 1) die Kinder of berichtlcere der Duytscher Gemeynthe to London (der sog. kleine londoner Katechismus); 2) behufs Prüfung der Communicanten ein Kort ondersoek des Ghelooves und 3) zu demselben Zweck zunächst für seine Gemeinde zu Norden ein „Kort Underricht voor den Gentsfoldigen Christen“. Eben hierher haben wir denn auch die liturgischen Formulare zu ziehen, deren holländische Bearbeitung dem Micronius zuzuschreiben sein wird. In allen diesen Schriften treten die hier einschlagenden Fragen zurück hinter die damals erörterten Controversen von der Kindertaufe, dem Abendmahl und der Kirchenzucht; von Gottes Rathschlüssen wird gar nicht gehandelt, ausdrückliche Ablehnung calvinischer Ideen findet sich nicht, das Ganze bewegt sich unbefangen auf dem Boden der Lehre a Lasco's: der Gnadenwille Gottes bringt seine segensreichen Früchte durch Christum den Gläubigen, über dem Unglauben bleibt der Zorn, weil er die Finsterniß lieber hat denn das Licht; der Mensch ist durch Adam's Fall für's ewige Leben erstorben, das unwandelbare Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo ist Wirkung des Geistes, ein Aufnehmen des Lichts in die natürliche Finsterniß als menschlicherseits zu erfüllende Bedingung ist mehr als selbstverständlich vorausgesetzt und nur leise angedeutet, nicht ausdrücklich gefordert. Mit Nachdruck hingegen wird der Heißbedürftige an die Gnadenmittel gewiesen als an die zuverlässigen Zeugen der Gnade Gottes, deren lebendig machende Kraft nur durch das absperrende Verhalten des Menschen gehemmt werde ¹⁾).

Von besonderer Wichtigkeit ist endlich der von a Lasco selbst bei seiner letzten Anwesenheit in Emden in Gemeinschaft mit seinen Collegen entworfene emder Katechismus. Auch dieser protestirt nicht ausdrücklich gegen calvinische Sätze, allein der

¹⁾ Mer over alle andere menschen die geen levende lidmaten Christi syn blyft de torne Godts, overmits (= si quidem) sy meer de duysternisse dan dat licht lief hebben ende ghelooven niet an den eenighen sone Godts (Fol. 30). — Vom Sacrament heisst es, Gott bekräftige seinen Bund mit Wort und Wahrzeichen: opdat wy gheenerleye wyse an syne gunste to onswerdt tuyfelden (Fol. 20b). Nach dem Abdruck vom 12. September 1566 hinter der Ausgabe von Utenhovens Psalmen durch Godfridus Wingius, London, by Jan Daye; die erste Ausgabe war von 1555 (nicht 1559) nach Köcher (Katechet. Gesch. der reform. Kirche, Jena 1756), S. 165.

ganze Ton geht auf eine universelle, aber ethisch bedingte Gnade. Die Geburt als Mensch weist ohne Weiteres auf gottebenbildliche Erkenntniß und Verherrlichung hin als das rechte Ziel der Entwicklung, und so wie dem in Adam gefallenem verdammlichen Menschen ohne Weiteres alle Hülfe in sich selbst und in einiger Creatur abgesprochen wird, so wird derselbe verdammliche Mensch ohne *casus reservatos* angewiesen, durch die Gesetzeszucht sich zum Evangelium und durch dasselbe zum Glauben an den einigen Mittler Christum führen zu lassen, wie denn auch ebenso das Gebet um die Verherrlichung des Namens Gottes für eine Bitte erklärt wird um Erleuchtung aller Menschenherzen durch das Wort Gottes. Wird daneben der Glaube bezeichnet als eine Wirkung des heiligen Geistes, so wird zugleich als Quelle des Geisteszeugnisses genannt das Wort und somit auf die Gnadenmittel hingewiesen; von einem einerseits durch massenhafte Verdammung, andererseits durch spärliche Gläubigmachung seine Ehre wirkenden Gotteswillen ist der Katechismus so fern, daß er vielmehr unsere Seligkeit in Glauben, Hoffnung und Liebe für eins und dasselbe erklärt mit der Ehre Gottes ¹⁾. Sonach wird es mit der Abweichung des emder Katechismus von der dortrechter Lehre, womit Bertram seiner Zeit die Emder verirrte, seine volle Richtigkeit haben, und nicht blos von einem Zurücktretenlassen der Prädestinationslehre zu reden sein ²⁾. Wiesen es die Worte selbst nicht zur Genüge aus, so thut es der eben dargelegte historische Boden desto unwiderleglicher, und wenn Meiners gegen Bertram sich darauf zurückzog, daß das im Katechismus redende Ich eben ein Auserkornener sei, man mithin die scheinbar Alle umfassenden Ausdrücke auf die Auserwählten zu beschränken habe, so war das wohl ein geschickt irdachtes und ausgeführtes Manöver, aber auch nur ein Manöver, für welches Meiners einigermaßen durch die Unbekanntheit und Unzugänglichkeit der Quellen zu entschuldigen ist ³⁾. Es mag auch nicht unerwähnt bleiben, daß Selneccer in seiner Polemik gegen den Ka-

¹⁾ Emder Katechismus, Fr. 1, 24, 82, 27, 85.

²⁾ Mit Sudhoff, Olevianus und Ursinus, Eiberfeld 1857, S. 91 u. ö.

³⁾ Vgl. Bertram, Hist. crit. I. a Lasco, p. 39 seqq. 289. Erläuterte u. verth. Reformationgeschichte S. 88 ff.; dagegen Meiners 1, 336 ff. 348 ff. und bevestiging en verdediging van Oostvr. gereformeerde hervorming, 146 ff.

techismus (1592) demselben keinen Prädestinarianismus vorwarf, obgleich lutherische und reformirte Theologie über den Punkt sich schon entzweit hatten, und daß Menzer's Polemik gegen Gils-hemius' Commentar über den emder Katechismus nicht sowohl gegen den Katechismus gerichtet war, als gegen das prädestinarianische Lehrgebäude, welches Gils-hemius an denselben angelehnt hatte ¹⁾.

Bis hierher haben wir die Frage nach der *perseverantia sanctorum* ganz bei Seite gelassen, darum, weil ihrer in den genannten Schriften nicht Erwähnung geschieht; Bertram behauptet, ohne aber die Belegstelle beizubringen, in dem Tractat de sacramentis habe Lasco sich dagegen ausgesprochen, und was Meiners darauf erwidert, ist schwach. Wenn ferner das im Katechismus redende Ich bekennet zu glauben, daß es ein lebendiges Glied der Kirche sei, so unterläßt es wenigstens, mit dem heidelsberger Katechismus hinzuzufügen, daß es das ewig bleiben werde ²⁾; a Lasco wird in Erkenntniß der ethischen Bedingtheit der Gnade die Frage negativ entschieden haben.

Summa: die ostfriesische reformirte Kirche war nicht prädestinarianisch von Anfang an, ihr eigentlicher Begründer, a Lasco, und sonderlich ihr emder Katechismus, der jederzeit als ihr eigentliches Bekenntniß hochgehalten wurde, stehen nicht nur auf unprädestinarianischem, sondern auf ausgesprochen antiprädestinarianischem Boden.

Dies Resultat führt uns aber sofort über Ostfriesland weit hinaus.

A Lasco's Name hatte in Holland großes Gewicht. Zwar sein Aufenthalt in Franeker war so wenig von Folgen, daß Emmius und Schotanus davon schweigen; dasselbe wird von seinem Aufenthalt in Oldenburg gelten ³⁾, obwohl Hamelmann's Schweigen

¹⁾ Briefe von Selneccker und Menso Alting. Manuscript aus Emmius' Nachlaß; über Menzer s. unten.

²⁾ Bertram, Hist. a L. 43; Meiners 1, 350; emd. Kat. Fr. 45, vgl. heidelb. Katech. Fr. 54.

³⁾ Daß a Lasco in Westfriesland und besonders zu Franeker die Kirchen geordnet, sagt Walch, Religionsstreitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche, 3, 51, und Salig; nach diesen vermuthlich auch Klippel in Herzog's Realencyclopädie unter „Hardenberg“; schon Bertram widersprach, a a. D. S. 306 (320); von einem Aufenthalt in Oldenburg zur Anordnung der Kirchen redet Menzinga a. a. D. S. 17, Anm.

gen (in der oldenburger Chronik) wenig beweist; aber Micronius' kleiner londoner Katechismus und kort ondersoeck waren in Holland lange im Gemeindegebrauch, letzteres noch nach der Einführung des heidelberger Katechismus; der kleine londoner Katechismus wurde beim heidelberger Katechismus vorzugsweise zu Grunde gelegt¹⁾, und die liturgischen Formulare sind größtentheils in die pfälzische und niederländische Agende übergegangen und bis diesen Tag im Gebrauch²⁾. Das beweist klar, wie keinerlei Mißtrauen gegen a Lasco und seine Schule und Schriften vorhanden war, wie wenig damals die Prädestinationslehre für das Herz, das materiale Princip der reformirten Lehre oder gar Kirche galt, zugleich aber auch, wie allmählich und unmerklich sich der Uebergang zum Prädestinarianismus vollzog. Daß er sich vollzog, ist bekannt; daß er sich so unmerklich vollzog, begreift sich theils daraus, daß a Lasco's Schriften so bald selten, seine Briefe vollends sehr spät bekannt wurden, theils aber und hauptsächlich daraus, daß gerade die in der Gemeinde gebrauchten Schriften, die Katechismen und Formulare, die Prädestination im Sinne Calvin's weder negirten, noch durch scharfe positive Bestimmungen unmöglich machten; es blieb unausgesprochen, wiefern Christus Alle angehe, unausgesprochen, wie in der Geburt des Glaubens göttliches Leben und menschliches Empfangen zusammentreffen; weit weniger noch war bis auf den letzten Grund hindurchgedrungen: auf die Gottesidee des Neuen Testaments. — Trügt mich nicht Alles, so haben wir in Petrus Dathenus den Mann, durch den, in Frankfurt a. M., Frankenthal und Heidelberg die Punkte, an denen zuerst ein Uebergang der Reste a lasco'scher Gemeinden zum prädestinarianischen Lehrtropus sich bewerkstelligte, etwa um 1560³⁾.

¹⁾ Micronius' Katechismus und nicht oder nicht vorzugsweise der emder Katechismus, wie man seit Seisen allgemein angenommen hat, liegt dem heidelberger zu Grunde; vgl. reformirte Kirchenzeitung 1858, S. 370. Es ist hier nicht der Ort, die dort gemachten Andeutungen auszuführen; vgl. übrigens Vinke, Libri symb. eccl. ref. Nederland., die Einleitung.

²⁾ Menzinga's genanntes Werk und Ehrard, Ref. Kirchenbuch, Zürich 1847. Einl. S. XXIX ff.

³⁾ Spuren bei Menzinga S. 35 u. f.

In Ostfriesland schien die Bewahrung und genuine Fortentwicklung der Lehrtradition a Vasco's völlig gesichert; er rühmte bald nach seinem Abschied die endlich allgemeine Einstimmigkeit in der Lehre; zu Norden hinterließ er seinen treuen, eifrigen Micronius, in den wichtigsten Landgemeinden dienten seine langjährigen Arbeits- und Leidensgenossen: Baderel in Bemgum, van Rousen in Oidersum, Emo Dyken, der Vater des Abbo Emmius, in Greetshyl¹⁾. Vollends an seine eigene Stelle trat nach einer Pause Albrecht Hardenberg, sein vertrautester Freund²⁾. So hören wir denn auch in den ersten 20 Jahren nach a Vasco's Abreise — übrigens auch den am wenigsten aufgehellten — nichts von Umgestaltungen des Lehrbegriffs in den reformirten Gemeinden, freilich auch nichts von weiteren Fortbildungen; Hardenberg scheint sich in den letzten Jahren seines Lebens ganz dem stillen Aufbau der Gemeinde zugewandt zu haben, der Controversen überdrüssig, und was war natürlicher!

Doch auch in Ostfriesland trat ein Umschwung ein. Pestilenzen, welche nach der Mitte des Jahrhunderts mehrmals Ostfriesland und die Nachbarlandschaften heimsuchten, rafften bald nach einander die Träger der Lehrtradition a Vasco's weg; mit Micronius sank schon 1559 die Hauptstütze in's Grab und besonders wichtig ist es, daß, als 1575 eine Pest Hardenberg und seine sämtlichen Kollegen hinraffte, Emden, die verwaiste Metropole, nun gerade durch die Vermittelung des genannten Petrus Dathenus neue Lehrer erhielt; es waren Zöglinge der heidelberger Schule: Menso Alting (der Vater des bekannten dortrechter Theologen, Professors zu Heidelberg und Groningen, Heinrich Alting), Rudolf Vandius und Sibbrand Völbers³⁾. Etwas später begann auch die mit Heidelberg in gleicher Richtung steuernde herborner Schule in Ostfriesland Eingang zu bekommen

¹⁾ Reershemius, Ostfriesländisches ref. Predigerdenkmal, Aurich 1774 unter den betreff. Gemeinden; Mulerius, Vita Emmii, hinter der vita Mens. Alting. p. 162 (170).

²⁾ Vgl. Schwekendieck, Dr. Albert Hardenberg. Emden Gymnasialprogramm 1859; die S. 60 evident nachgewiesene Unechtheit des Commentars über die Apokalypse macht es uns leider unmöglich, die Frage nach Hardenberg's Stellung zu dem in Rede stehenden Punkt zu beantworten.

³⁾ Emmius, Vita Mensonis Altingii, p. 14 seqq. 58.

durch Gerhard Geldenhauer in Leer und Matthias Martinius in Emden. Alting trat als Präses des Cötus bald an die Spitze der Bewegung, er war der *πρόεδρος Ἀγαθῶν*, neben ihm Ubbo Emmius, der berühmte Historiker, der nur durch Rath und Schrift, aber dadurch auch überall eingriff, und Matthias Martinius, welcher sonderlich später als Lehrer der Theologie an der schola illustris zu Bremen wichtig wurde. Geldenhauer that sich nur im Sacramentsstreit hervor.

Es fragt sich nun, wie die genannten Männer zu dem in Rede stehenden Lehrpunkt standen. Emmius' Stellung ist von vorn herein unzweifelhaft, er war ein eifriger Schüler Beza's; sein erster Lehrer, Ehträus in Rostock, hatte wohl seinen Lebensberuf, nicht aber seine dogmatische Richtung zu bestimmen vermocht; ein noch vorhandener Brief von ihm an Arminius, kurz vor dem Ausbruch des berühmten Streits geschrieben, geht entschieden in warnendem Ton, und wie man zu Dortrecht von ihm dachte, beweist das Vertrauen, mit welchem die Synode ihn mit der Revision der neuen holländischen Uebersetzung des Neuen Testaments und der Apokryphen beauftragte ¹⁾. Martinius ist in der letzten Zeit bekannt geworden durch seine Klage: „o Dortrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen!“, doch es wäre sehr vorschnell, daraus auf antiprädestinationische Richtung seiner Theologie zu schließen. Wie man auch das Verhalten Bremens und seiner Deputirten zu Dortrecht mit Martinius' Klage noch aufhellen mag, das ist schon ganz sicher, daß Martinius wirklich prädestinationisch lehrte ²⁾. Bereits zu Herborn disputirte er unter Textor de fide und vertheidigte in ganz prädestinationischer Weise die Perseveranz ³⁾; der strenge Emmius ging 1613 damit um, ihn an die neu zu errichtende Universität Groningen zu ziehen ⁴⁾, als doch der remonstrantische Streit die Prädestinationsfrage zum Schiboleth schon gemacht hatte. Daß jedenfalls sein Wirken für

¹⁾ Mulerius l. c. p. 176. — Ned. Archief 6, 408 seqq. — Acta synod. nat. Dordrac. Dordr. 1620. Fol. p. 25.

²⁾ Heppe, Altpret. Kirche, S. 297, Anm. Der selbe, Dogmat. 1, 185 ff. Kohlmann: Welche Bekenntnißsch. haben in der bremischen Kirche Geltung gehabt? Bremen 1852, S. 26 ff.

³⁾ Theses Herbornenses 2, 147. 1594.

⁴⁾ Gerdes. Scrin. antiq. 3, 350 seqq.

Ostfriesland ganz in prädestinarianischem Sinn geschah, zeigen die Dissertationen, die unter ihm (über diesen Punkt zum Theil gerade von Ostfriesen) gehalten wurden, und welche ziemlich resolut bis an die äußerste Consequenz fortschreiten, zur Statuirung eines verschiedenen Ethos für Gott und für die Creatur ¹⁾.

Indeß, wie gesagt, den Haupteinfluß hatte die heidelberger Schule. So werden wir nicht weiter gehen können, ohne die neuerdings oft behandelte Frage nach der Stellung der heidelberger Theologen und ihres Katechismus zur Prädestinationslehre zu berühren. Die Lehrer und ihre Zöglinge stellen sich gegenseitig in's Licht. Olevian war ein Schüler Calvin's; aber Ursin kam aus Melanchthon's Schule, und daß er von dorthier den Prädestinarianismus nicht mitbrachte, steht fest, ebenso steht fest, daß er den später in Heidelberg von ihm vertretenen dogmatischen Standpunkt nie für einen Bruch mit seiner Tradition anerkannte; den Vorwurf erhob vielmehr er gegen die Theologen der Concordienformel ²⁾. In der That hatte ja auch nie Luther den anfänglich auch von Melanchthon gelehrtten Prädestinarianismus widerrufen; als Melanchthon die Augen schloß, hatten sich die lutherische und reformirte Theologie über diesen Punkt noch nicht entzweit; die prononcirtesten Lutheraner, ein Amsdorf, Heshusius, Wigand sprachen zum Theil noch nach 1580 massiveren Determinismus aus, als ihn je Calvin und Beza ge-

¹⁾ Disputt. theol. praeside Matth. Mart. Bremae 1610, p. 190: Deus de malo benefacere potest; ideo ei malum permittere licet, non autem nobis, qui non scimus ex malo bonum facere, sed contra ex bono malum solemus facere pro corruptione nostra! „Der Zweck heiligt die Mittel“, wäre sonach göttliche Lebensmaxime.

²⁾ Vgl. besonders die Admonitio Neostadiensium. Opp. ed., Quir. Reuter, Heidelb. 1612, 3 Tom. fol.; er nennt Philippus (1, 418) aeterna pietate, tanquam patris, conservandae memoriae virum und rühmt in den Streitpunkten vom Abendmahl und der Person Christi: se a Philippi doctrina non latum unguem discedere (2, 589). Cum libri Bergensis dogmata sine valido aliquo ferrumine cum A. C. et Apologia connecti et cohaerere non posse animadverterent, excisis ex corpore doctrinae libris a Philippo scriptis, catechismos et articulos Schmalcaldicos Lutheri in locum eorum reposuerunt, ut per illos libro suo aditum in confessionem et novum doctrinae corpus facerent (2, 574). Liber Bergensis non est declaratio, sed depravatio verae confessionis, aedificium non quadrans ad fundamentum et glossa repugnans textui (2, 571).

dacht haben ¹⁾; erst nach dem Abschluß der Concordienformel verschaffte Aegidius Hunnius dem Lehrstück die Gestalt, die jetzt allgemein für lutherisch gilt ²⁾. Als das erste Mal nach dem Streit zwischen Luther und Erasmus die Prädestinationsfrage in Deutschland zu lauten Verhandlungen führte, im Streit zwischen Zanchius und Marbach, befand sich Ursin bei Marthyr in Zürich; erinnert man sich nun, daß Ursin nach Zürich kam kurz nach dem Streit Marthyr's mit Bibliander über den freien Willen, daß gegen die Zeit seines Abgangs nach Heidelberg Zürich durch den Streit des Zanchius und Marbach lebhaft bewegt wurde, daß Ursin statt Marthyr's und durch Marthyr als ihm selber durchaus geistesverwandter Mann nach Heidelberg kam, daß er ausdrücklich seine Uebereinstimmung mit Marthyr in Betreff dieses Lehrstücks bezeugt ³⁾: so kann man der Entscheidung nicht ausweichen, daß für Ursin's Lehre an diesem Punkt der Aufenthalt in Zürich bei Marthyr entscheidend war. Denn schon vor der Abfassung des heidelberger Katechismus, nämlich eben in dem einen Entwurf zu demselben vom Jahre 1562, spricht er rundweg prädestinationistisch ⁴⁾. Doch es fehlt viel daran, daß Ursin und die heidelberger Schule überhaupt die Prädestination mit dem Nachdruck der Genfer betonten. Denn man mag nun sagen, was man will, im Katechismus ist sie nicht ausgesprochen; beruft man sich auf Tr. 54, so ist dies äußerst precär; gefragt wird nach

¹⁾ S. die Belege bei Heppe, Dogmatik 2, 30 ff.

²⁾ Müller, Union, S. 213.

³⁾ Vgl. Schmidt, Peter Martyr Vermigli, Elberfeld 1858, S. 192 u. 242, mit Subhoff a. a. O. S. 8 u. 11. Ursini epist. de praed. ad Iacobum Monan bei Pareus, Miscell. catechetica, Heidelb. 1621, p. 25; desgl. Quir. Neuter in der Biographie vor Ursin's Werken.

⁴⁾ Opp. 1, 38 gerade im kleineren Entwurf zum Katechismus, heißt es: Qui fit, quod tibi hoc donum contigit prae tam multis in aeternum percurrentibus? Quia me Deus ante iacta mundi fundamenta ad vitam aeternam in Christo elegit et nunc peculiari spiritus sui gratia regenuit. Quod nisi factum esset, ea est naturae meae pravitas, ut perinde ac multitudo reproba sciens ac volens in peccatis meis periissem. Dies mache nicht sicher: quanto salutis meae sum certior, tanto magis me gratum exhibere Deo cupio; ebenso wenig wirke die Verzagttheit: si enim serio cordis affectu credere Deo et obtinere cupio, hoc tanquam certissimo argumento debeo statuere, me in eorum esse numero, qui ad vitam aeternam electi sunt, ideoque perire nunquam posse, quantumvis fides mea infirma sit.

der Kirche, und es wird geantwortet, daß der Sohn Gottes sich aus dem ganzen Menschengeschlecht eine auserwählte Gemeinde versammle, so daß die Worte nicht einmal entscheiden, wer der Erwählende sei, ob der Sohn, ob der Vater ¹⁾; Ursin erklärt sich über Jr. 54 deutlich genug, wenn er an sie bloß den *locus de ecclesia* anlehnt und an diesen *locus*, nicht an die Frage, die Lehre de *praedestinatione* ausdrücklich als *appendix* anhängt. Gerade so macht es der entschiedene dortrechter Heinrich Altling, und Piscator in seiner Erklärung des Katechismus zu der Stelle sagt von Prädestination kein Wort. Freilich, an principielle Abweichungen von Calvin werden wir bei wesentlich gleicher Gottesidee, Christologie, Ponerologie, bei gleicher Vorstellung von der Genesis des Glaubens nicht denken dürfen, aber es existiren feinere Unterschiede, die auch jetzt noch einer Untersuchung werth wären, auf die wir uns aber nicht einzulassen wagen; der Hauptton fällt überall nicht auf die Souverainetät Gottes, sondern auf die *certitudo salutis*. Die Perseveranz ist allerdings im Katechismus ausgesprochen — mehr nicht — und das, wie die Vergleichung mit den parallelen lasky'schen Fragen zeigt, mit Absicht. Die Weglassung der im Entwurf vorhandenen prädestinarianischen Sätze kann schwerlich unablässlich sein; es scheint, als habe man der (freilich undurchführbaren) Meinung Raum gegeben, es handle sich hier um eine theologische Schulfrage, aus der man für die Gemeinde nur eine tröstliche Seite herauszuschälen habe; haben wir hier vielleicht Einflüsse des in Behandlung der Prädestinations-

¹⁾ In der That ist der Katechismus so ausgelegt worden, als habe er den Sohn als bei der *electio* mitbetheiligte trinitarische Person hier genannt, so von Herm. Alex. Röell, dem Coccejauer (*Expl. cat. Heidelb. op. posth. Trai. 1728. 4. p. 381 seqq.*): *Quando Deus pater nos elegisse dicitur in Christo, id non tantum notat, quod elegerit nos, ut per Christum redimeremur, sed et quod cum Christo nos elegerit. — Illam ergo electionem hic etiam inculcat catechesis, tanquam unde originem ducat ecclesia.* Ursinus hat es aber nicht so gemeint, er sagt zu der Stelle: *definitio ecclesiae in quaestione talis continetur: ecclesia est coetus hominum ab aeterno electus a Deo ad vitam aeternam, quem inde ab initio mundi ad finem usque filius Dei . . . sibi colligit, tuetur, conservat, — glorificat.* — Altling's Erklärung s. in *scripta theol. Heidelbergensia 3, 256 seqq. Amstelod. 1646. 4. Piscator's expl. cat. Palat. erschien zu Herborn 1622. 12.*

lehre stets auf Behutsamkeit dringenden und bei der Abfassung des heidelberger Katechismus lebhaft beteiligten Heinrich Bullinger zu erkennen ¹⁾?

Wenn so Alting's Verfahren in Ostfriesland bestätigt diese unsere Auffassung durchaus. Nicht im entferntesten ist von einem bewußten Bruch mit der Vergangenheit die Rede; gleich das erste von ihm verfaßte Actenstück, eine Denkschrift des reformirten Cötus an den Grafen vom Jahre 1576 ²⁾ betont nachdrücklich, wie man sich mit dem von Melanchthon ausgeprägten Lehrtypus eins wisse; er wird nicht müde, den Lutheranern vorzuhalten, wie sie durch die Concordienformel mit der gemeinprotestantischen Tradition gebrochen hätten, und am allerwenigsten konnte von Polemik gegen die Richtung a Lasco's die Rede sein; derselbe wird nur mit Ehrfurcht genannt und sein Katechismus mit allem Eifer vertreten ³⁾. Bei der Unbekanntheit der theologischen Schriften a Lasco's und der oben bezeichneten Ausdrucksweise des Katechismus verbarg sich der Unterschied der Anschauungsweise, und es wurde leicht, zwischen die Zeilen zu lesen, was zwischen den Zeilen doch anders stand. Die Klage der Lutheraner, als habe er die Prädestinationslehre „sehr getrieben“, wies Alting ausdrücklich von der Hand; das thue gerade Luther, entgegnet er fast tadelnd, er wolle schlechterdings nur innerhalb des Schriftworts, mit nachdrücklicher Abweisung alles Fiktwizes, die Frage behandelt wissen, der Art, daß Ehrfurcht, Trost und Glaube der Gemeinde dadurch gemehret werde ⁴⁾. Deutliches Licht geben einige Predigtskizzen Alting's, die mir vorliegen ⁵⁾. In einer

¹⁾ Vgl. Pestalozzi, Heinrich Bullinger, Elberfeld 1858, S. 414, 423.

²⁾ Meiners, 2, 21 ff.

³⁾ Gründlicher wahrhaftiger Bericht von der Evangelischen Reformation der Christlichen Kercken tho Embden unn in Ostfrieslandt 2c. Bremen 1594. 8. passim. Die Ueberzeugung, daß die C.-F. und ihre Anhänger mit dem durch Melanchthon in der A. C. und deren Apologie vertretenen Standpunkt gebrochen, die Reformirten nicht, saß in Ostfriesland noch im vorigen Jahrhundert so fest, daß die Gebr. Harkenroth die reformirten Gemeinden bezeichnen als Gemeinden den ungeänderten augsb. Confession, 3. B. E. F. Harkenroth, Kerkgeschiedenissen, p. 664.

⁴⁾ Emb. ref. Ber. S. 339, 341, 347.

⁵⁾ Msept. autogr. Gesprochen wurden die Predigten plattdeutsch, holländisch erst geraume Zeit nach der dortrechter Synode.

Predigt über Ev. Joh. 3, 16 von 1591 sagt er, die origo salutis sei die dilectio Dei in creatione, sustentatione, redemptione, die sich beziehe auf die ganze Welt, ne quis se excludat aut Nicodemus putet gentes alienas ab hac gratia, und offenbare sich im Sohn als ihrem canalis. Man könnte glauben, er habe in der Predigt nichts von Prädestination gesagt, aber Predigtsskizzen über den Epheserbrief entwickeln das Lehrstück ziemlich ausführlich. Nicht eine fenestra ad malitiam sei diese Lehre, sondern unica ianua ad virtutes, denn sie lehre Demuth und Dankbarkeit, fördere Gottes Ehre und unsere Heilsgewißheit; was Christus und die Apostel lehren, sei nicht unnütz und nur den Ungläubigen dunkel. Die praedestinatio im weitern Sinn gehe auf alle Creaturen, selbst die Teufel nicht ausgenommen, quia nihil casu vel fortuito facit Deus, im engern Sinn sei sie electio im Gegensatz zur reprobatio, auf welche letztere er wenig Gewicht legt, nur ohne weitere Ausführung vasa ad iram comparata nennend. Die electio ruht auf vier Hauptbethätigungen des göttlichen Lebens: potentia, beneplacitum, voluntas, misericordia, welche aber beliebig vertauscht und unvermittelt neben einander gestellt werden, ohne die geringste Ahnung von der Nothwendigkeit, einen organischen Zusammenhang unter ihnen aufzuzeigen; Glaube und Werke sind nicht causae efficientes, sondern finales; selbst wenn es heiße: „erwählt in Christo“, so wolle damit keineswegs gesagt sein: Deus in Christo causam repperit, sondern: Christi incarnatio et mors praedestinationis effecta sunt et Christus porro canalis, per quem omnia Dei beneficia ad nos fluunt. So wenig berechtigten Ausdrücke wie electio in Christo, um einen reformirten Theologen von der Schiefheit der absoluten Prädestinationslehre freizusprechen! Hienach ist es nicht mehr nöthig, auf die Frage nach dem Verhältniß der Freiheit zum Arbeiten der Gnade einzugehen; Alting bedient sich eben der gewohnten Sätze, daß Gott in Menschen nicht tanquam in stipitibus handle, woneben Gott die ausschließliche Ursache der regeneratio bleiben soll, erst die Wiedergeborenen werden cooperatores Dei. Ebenso selbstverständlich ist es, daß er sich entscheidet für die Unwiderruflichkeit des Gnadenstandes. Nur das sei noch erwähnt, wie bei Alting der Ausgangspunkt für das prädestinationische Raisonnement sich deutlich zu erkennen

giebt; es ist der Satz: der Glaube ist ausschließlich Gottes Gabe, es soll eben „Alles aus unserer Hand genommen und in Gottes Hand gestellt werden, daß wir fromm werden“, „Gottes Rath verordnet, wer glauben oder nicht glauben soll“¹⁾.

In derselben Richtung steuerten auch die Theologen, die minder direct und maßgebend auf die Entwicklung des Lehrbegriffs einwirkten, namentlich Pezelius in Bremen und der aus Emden vom Hof verdrängte, in Franeker lehrende Sibrand Lübberts (s. ob.); beide waren Prädestinarianer, Pezel bediente sich der infralapsarischen, Lübberts der supralapsarischen Darstellungsweise, doch verdient von Pezel bemerkt zu werden, wie er mit starkem Protest gegen Gefühlsgrübeleien auf Wort und Sacrament hinwies als auf „unfehlbare Verheißungen“, die seiner Zeit zum Trost des heil. Geistes führen müssen, wolle man sich nur erst zum Gehorsam des Glaubens verstehen, der nichts sieht als Gottes Wort²⁾. Der Vollständigkeit halber sei auch noch der Name Bogermann's hier genannt; der berühmte Präses der Synode zu Dortrecht scheint seine Laufbahn in Ostfriesland eröffnet zu haben, er war Pastor zu Upleward von 1575—1583³⁾; ob er schon hier im Prädestinarianismus das Materialprincip des Protestantismus erspürte, weiß ich nicht; von beträchtlichem Einfluß ist er damals jedenfalls nicht gewesen.

Unter der ostfriesischen Geistlichkeit fand die Theologie der heidelberger Schule und der Katechismus bald Eingang. Bisher hat man freilich gemeint⁴⁾, nach zweien vom Cötus gerügten Versuchen (1601 u. 1651) zur Einführung des heidelb. Katechismus in die Stelle des emder sei jener erst seit etwa 100 Jahren in den Gemeindegebrauch gekommen, und allerdings, der Beschluß der emder Synode von 1571, den heidelberger Katechismus in den deutschen reformirten Gemeinden zu gebrauchen, ging die ostfriesischen Gemeinden nichts an; es war eben eine Synode der niederländischen Gemeinden unter dem Kreuz, die mit Regelung und Leitung des ostfriesischen Kirchenwesens nichts zu thun hatte.

¹⁾ Emd. ref. Ber. 340.

²⁾ S. Pezel's Zuschrift an Abel Coenders vor dem tract. de praed. eines andern Verfassers, Lich. 1610.

³⁾ Keerschelmus a. a. O. 189.

⁴⁾ Meder a. a. O. 1, 210 ff.

Aber Actenstücke des Cötus zu Leer corrigiren die hergebrachte Meinung. Als nämlich nach gewaltthätiger Schließung des emder Cötus (1583) durch Graf Enno der Bruder desselben, Graf Johann, einen neuen Cötus zu Leer errichtete, wurde sofort bei der Constituirung desselben der heidelberger Katechismus mit dem emder ausdrücklich approbirt und als Lehrnorm recipirt, auch einer der Präsidcs beauftragt, in den regelmäßigen Zusammenkünften eine Stunde auf Auslegung des heidelsb. Katechismus zu verwenden¹⁾. Indeß, obgleich Graf Johann den Beschluß approbirte und so dem heidelsb. Katechismus symbolisches Ansehen gab, wurde doch bei Regulirung der kirchlichen Angelegenheiten durch die Concordalen von 1599 darauf weiter keine Rücksicht genommen; erst seit 100 Jahren kam der heidelberger statt des emder auf dem Lande für die Nachmittagspredigt in Gebrauch. Daß aber im Cötus wie in der Gemeinde, sonderlich in Emden, der heidelberger Lehrtropus durchdrang, dafür bürgte Alting's Persönlichkeit von vorn herein; er übte über die Gemüther seiner Zuhörer eine unwiderstehliche Gewalt aus, hatte er zu Heidelberg durch seine Predigten doch selbst Ursein so eingenommen, daß derselbe hinter Alting's Predigten alle andern zurücksetzte²⁾.

Unangefochten blieben aber die prädestinationischen Lehren nicht. Im Cötus kam vor 1594 die Frage nur einmal zur Besprechung, und zwar nicht durch Alting³⁾; doch findet sich die Nachricht, daß 1589 (?) ein Pastor wegen Differenz in der Lehre von der Freiheit und den Rathschlüssen sich vom Cötus absonderte, daß ein anderer sich zu den Remonstranten schlug⁴⁾, ja, Vertram will wissen (und Meiners läßt es dahinstehen), bei der Wahl eines Deputirten für Dortrecht habe der emder Pastor Petrejus

¹⁾ Mscpt.: Quia tum Heydelbergica tum et Emdana catecheses doctrinae summam pure explicant, utramque nos quoque approbamus atque recipimus, nec diversum quid unquam in ecclesia nos docturos pollicemur. Bestätigt den 12. Sept. 1583. Electi sunt et constituti praesides (13. Iun. ei.) D. Gerardus Eoban. Geldenhaurius et D. M. Herm. Rennecherus, quorum officium erit, ut hic fratribus ab hora nona ad decimam explicet catech. Heidelbergicam, ille vero hora sequente enarret epist. D. Pauli ad Rom.

²⁾ Emmius, Vita M. Alt. p. 13, 19 saep.

³⁾ Emd. ref. Bericht, S. 339.

⁴⁾ Keershemius a. a. O. S. 65 u. 110.

die auf ihn gefallene Wahl aus Antipathie gegen die Contre-remonstranten nicht annehmen wollen¹⁾. Mit den Lutheranern wurde die Prädestinationsfrage erst in den neunziger Jahren streitig; noch bei einem Vereinigungsversuch zwischen den Lutheranern und Reformirten im Jahr 1579 gab der Lutheraner Vigarius als Differenzpunkte an die Christologie, die Sacramentslehre und die Kirchengebräuche, nicht die Prädestination²⁾. Aber derselbe Vigarius gab 1594 eine antiprädestinarianische Auslegung über Röm. 9 ff. heraus, das erste Mal, daß in Ostfriesland dieses vielzerpflückte Capitel erhalten mußte. Vigarius' Schrift scheint leider verloren zu sein, Alting hielt ihm triumphirend Luther's Lehre und die ursprüngliche Auffassung Melanchthon's, ja auch die Lehre des Til. Heshusius entgegen; Alting's Auslegung läßt sich errathen³⁾, es ist die gewöhnliche Verkennung des historiosophisch-prophetischen Charakters von Röm. 9–11 und der schriftwidrige Begriff von *μισέω* = reprobare, sonderlich von *ὀργή Θεοῦ*, als wäre sie die Quelle der ewigen reprobatio und nicht die Reaction der *δικαιοσύνη* gegen die vorhandene Sünde.

Doch scheint eben Vigarius' Buch den Anstoß mitgegeben zu haben, daß nun der Prädestinarianismus in einer öffentlichen Bekenntnisschrift ausgesprochen wurde. Als Anhang zu dem emder Reformationsbericht wurde 1594 ein Compendium der christlichen Lehre in Druck gegeben als Bekenntniß der emder Gemeinde⁴⁾, welches später in lateinischer Uebersetzung (von Ubbo Critius) den Disputationen des Cötus zu Grunde gelegt wurde. Diese Confession trägt durch und durch das Gepräge der heidelberger Theologie, manche Definitionen und Deductionen stimmen wörtlich mit dem Katechismus überein⁵⁾. Der Ausdruck

¹⁾ Erl. und vertheid. Ref.=Gesch. S. 86.

²⁾ Emd. ref. Ber. S. 281.

³⁾ Ebend. S. 340 ff.

⁴⁾ Korte Bekendtenisse der Christlichen Lehre, so in der Gemeine Gades tho Embden uth synnem Worde gelöbet, gelehret und geprediget werdt. Sampt bygefügter Kerckenordnung tho Embden, Bremen 1594. 8., auch bei Meiners 2, 541 ff.

⁵⁾ Vgl. z. B. S. 25 die Deduction der ewigen Strafen mit dem heidelb. Kat. Fr. 10 u. 11; S. 63 die Definition von Glaube mit heidelb. Kat. Fr. 21;

ist infralapsarisch; „welche und so Viele er wollte“, hat Gott aus den verderbten Adamskindern erwählt, welche nun durch den Gebrauch der verordneten Mittel, bei deren Gebrauch der heil. Geist „inwendig an den Herzen der Auserwählten thätig ist“ (S. 95), gläubig gemacht werden und aus den Früchten erkennen, wer sie sind. Der Glaube ist so ausschließlich Gottes Wirkung, daß Gott auch selbst „die Hand des Glaubens schaffen muß, mit der wir die angebotene Gnade und Gabe zur Seligkeit annehmen“ (S. 64); das Bekenntniß glaubt gerade den „Ubiquisten“ entgegenzustehen, welche „in des Menschen Willen stellen, daß er möge glauben und sich dadurch auserwählet machen“ (S. 29). Freilich wird vorgegeben, mit der Lehre von der reprobatio habe man sich nicht lange aufzuhalten, die da draußen seien dem gerechten Urtheil Gottes und nicht uns zu richten befohlen (S. 85); aber gleich auf der folgenden Seite wird das Stück ziemlich ausführlich abgehandelt: Gott läßt sie in ihren Sünden, in die sie muthwillig gefallen, daß sie entweder gar nicht oder nicht zur Buße, sondern nur zu größerer Selbstverschuldung berufen werden. Die durch dies Alles nur desto mächtiger hervorgebrängte Frage, wie doch Gott die so äußerst folgenschwere Sünde Adam's habe allererst mögen eintreten und sich entwickeln lassen, wird nicht einmal mit einer Fingerspitze angerührt. Ebenso mangelhaft ist die Gottesidee; zwar mit Hand und Fuß wird protestirt gegen Gottes Gemeinschaft und Urheberchaft der Sünde, das Böse wird bis zur Gefahr des Dualismus dem Satan zugeschrieben (S. 14 ff.), aber das Ethos des göttlichen Lebens ist nur behauptet, auf die Allmacht, Allwissenheit, Unveränderlichkeit wird der Rathschluß gebaut, die *εὐδοκία* Phil. 2, 13 ist nicht Heilswille, Wollen und Vollbringen einsältig darreichender Gnadenrath, sondern souveraines liberum arbitrium, das bedeutsame *ὕπερ* in der angezogenen Stelle wird gar nicht gewürdigt, ebenso wenig das in den am Rande aufgethürmten Schriftstellen so sorgfältig betonte *ἐν Χριστῷ*. — Indes auch diese Confession ist weder in Emden noch im Cötus je von bindender Auctorität gewesen, die angehängte emder Kirchenordnung wurde bei Regelung der kirch-

S. 76 ff. Wesen und Nothwendigkeit der guten Werke mit heidelsb. Kat. Fr. 86, 91; die Definition von Sacrament S. 97 mit heid. Kat. Fr. 66.

lichen Angelegenheiten durch die Concordaten von 1599 für Embden anerkannt, der Confession von 1594 wurde nicht gedacht ¹⁾.

War nun Obiges die herrschende Richtung, und sorgten die Hochschulen, besonders Bremen, Heidelberg und Franeker, dafür, die studirende Jugend in derselben zu befestigen, so läßt sich von vorn herein errathen, mit welchen Augen man die arminianischen Kämpfe in Holland betrachtete. Wie man von Seiten des Cäsius immer der strengeren Richtung in Holland Handreichung gethan hatte ²⁾, so waren auch jetzt die Sympathien auf Seiten der Contraremonstranten, zumal auch Emmius (s. ob.) sich gleich anfangs in warnendem Ton gegen Arminius aussprach. Alting warnte noch auf dem Sterbebett, höchst besorgt um die Kirche seiner Heimath, vor den grundstürzenden Irrthümern der „neuen Pelagianer“, welche die holländische Kirche verwirrten, indem er die Umstehenden auf das Psalmwort hinwies: „er selbst hat uns gemacht, nicht wir, zu seinem Volk, zu Schafen seiner Weiden“ ³⁾. Was Alting versagt war, seine Stimme zu Dortrecht gegen die Arminianer zu erheben, wurde seinen Collegen Eilshemius und Ritzius Lucas zu Theil. Eilshemius' Schriften ⁴⁾ legen Zeugniß ab, welch' ein entschiedener Antiarminianer Embden zu Dortrecht vertrat. Menzer sagt freilich (S. 15), daß Eilshemii

¹⁾ Brenneisen, Ostfriesische Historie und Landesverfassung, 2 Thl. Fol. Aurich 1720, 2, 144, §. 80—82.

²⁾ So z. B. im Streit Dathen's und der Calvinischgesinnten zu Utrecht gegen Düijhuis über die Kirchenzucht; Meiners 2, 51 und Ruyjaards im Archief 6, 262.

³⁾ Emm. Vit. M. Alt. 169.

⁴⁾ Eilshemius gab seine Predigten über den emder Katechismus heraus: Ostfriesländisch Klenodt des waren Ghelovens unde beständigen Trostes u. Embden 1612 gr. 4. Hiergegen sah der bekannte gießener Theolog Balthasar Menzer sich veranlaßt, eine Gegenschrift zu verfassen: Evangelische Prob des Ostfriesländischen Klenods Danielis Bernh. Eilshemii. Gießen 1618. 4 (nur bis Fr. 69 des Katech. dem Eilshem. folgend; seine Polemik gilt diesem, nicht sowohl dem Katechismus; daß der Katechismus selbst, streng genommen, mit Eilshemius im Streit ist, scheint ihm entgangen zu sein). Eilshemius antwortete: Beständige Verthädigung des Ostfriesländischen Klenods u. wider die vermeinte Evangelische Prob Balthazaris Menzeri. Embden 1621. 4. Wahrscheinlich sind auch die Gutachten der Emder im zweiten Theil der Act. synod. nat. Dordrac. aus Eilshemius' Feder.

Klenodt im Artikel von der Prädestination „sanft trete“, aber wenn ihn noch das genauer betrachtete Klenodt nicht eines Andern belehrte, so mußte das die Vertheidigungsschrift thun. Denn obwohl Eilshemius die Gnadenmittel als zuverlässige und wirkungskräftige Organe des göttlichen Heilswillens zu retten eifrig bemüht ist, desgleichen Gott als ewiges Gesetz und Regel der Gerechtigkeit bezeichnet, so sind das eben Worte Calvin's ¹⁾ und in Calvin's Sinn gemeint; überall zeigt sich Eilshemius (nach aller Wahrscheinlichkeit zu Norden unter Emmius und zu Rostock unter Chyträus gebildet) als einen resoluten Calvinisten, der Menzer auch wohl zu sagen weiß ²⁾, wie zwischen Supralapsarismus und Infralapsarismus kein wesentlicher Unterschied bestehe. Charakteristisch ist das mit großer Zuversicht gehandhabte Gleichniß, welches Gott von der Schuld und Gemeinschaft der Sünde frei plaidiren soll ³⁾: Einer baut ein Haus, das lange stehen könnte, würde es nur nicht durch einen Sturmwind umgeworfen, ja auch stehen bliebe, wenn es gegen erwachsende Stürme feste Stützen erhielte; als aber der erste Sturm sich erhob und der Herr sein Haus nicht stützte, es auch nicht stützen wollte, weil es eben nicht in seinem Belieben lag, da stürzte das Haus um; der Herr sah den Sturz kommen, „wollte ihn auch einigermassen“, aber doch fiel es ohne seine Schuld. Nachher heißt es, Adam sei Kraft genug gegeben, um Gottes Willen zu thun, doch soll zur Ueberwindung der Versuchung eine besondere neue Stärkung nöthig gewesen sein!

So waren also zu Dortrecht die Gemeinden a Lasco's vertreten durch einen Mann von streng calvinischer Anschauung; die heidelberger Schule hatte dazu nur die Brücke bauen können. Nichtsdestoweniger blieb die dortrechter Synode mit ihren Beschlüssen für Emden und Ostfriesland ohne alle Kraft ⁴⁾; war doch der arminianische Streit für Ostfries-

¹⁾ Vgl. Klenodt, S. 30. cf. Calvin. Institutio 3, 22, 2, Thol. 2, 148: Non fingimus deum ex legem — dei voluntas summa perfectionis regula etiam legum omnium lex est; nämlich: quidquid vult eo ipso, quod vult, iustum habendum!

²⁾ Verthädigung S. 30 ff.

³⁾ Klenodt 29 und öfter auch in der Verthädigung wiederholt.

⁴⁾ Meber a. a. O. 1, 104 ff.

land eine ausländische Sache, die Beschickung der Synode lediglich ein nachbarlicher Dienst; die Deputirten führten eine lediglich beratende Stimme als Pastoren der emder Muttergemeinde, ohne bestimmte Vollmacht weder vom Grafen, noch vom Cötus, noch vom emder Magistrat oder Kirchenrath; nie ist von einer Einführung der dortrechter Canones die Rede gewesen, nur factisch, nicht *de iure*, huldigte im 17. und 18. Jahrhundert die Mehrzahl der ostfriesischen reformirten Pastoren der dortrechter Lehre; ihre Früchte wucherten in Ostfriesland so üppig wie in Holland, aber kirchenrechtliche Geltung würde schwerlich etwas eher als der emder Katechismus beanspruchen dürfen unter allen im Lande erschienenen reformirten Bekenntnißstücken; denn die noch geltenden Concordaten von 1599 ¹⁾ setzten als für Lutheraner und Reformirte gemeinsame Bekenntnißschrift die augsb. Confession fest, in der Interpretation, die dormalen unbestritten in jeder Gemeinde gelehrt werde, der emder Katechismus war aber oft genug als authentisches Document der reformirten Interpretation den Lutheranern vorgehalten worden. — — —

Ungern brechen wir ab, es fehlt uns an Quellen, um die Behandlung dieses Lehrstücks in Holland und dem eng damit verbundenen Ostfriesland in späterer Zeit, hauptsächlich um die Gestaltung des kirchlichen Lebens unter dem Einfluß eines prädestinarianisch durchsäuerten Lehrbegriffs vor Augen zu stellen; noch einmal sei darauf aufmerksam gemacht, es ist eine große und gerade im Gemeindedienst fühlbare Lücke, daß es an einer eingehenden und umfassenden Darstellung des innern Entwicklungsganges des reformirten Protestantismus in den Niederlanden und den Nachbarlandschaften noch immer fehlt. — Ueber den gegenwärtigen Zustand nur Weniges. Der Prädestinarianismus zählt in den Gemeinden viele Anhänger; genießen sie die Früchte, durch die man je und je den Prädestinarianismus hat empfehlen wollen? Man sehe die (größtentheils separirten) vorgeblichen Altreformirten an, es ist keine gesunde reformirte Ader an der Mehrzahl; ein orthodoxistisches Judenthum, das viel zu wenig evangelisch und lange nicht genug reformirt ist, Gnadenmittelflucht, hinter saurer Geistlichkeit verkappte ethische Schlassheit,

¹⁾ Brenneisen a. a. O. 2 133 ff. §. 10 — 17.

bitterer Hochmuth, durch die Röcher des aristippischen Demuthsmantels hervorschauend, bei den Besten trostlose Gefühlsgrübeleien statt freudiger Festigkeit im Wort des Lebens: das sind die Krankheiten, die sich überall zurückziehen auf das prädestinarianische System. „Tausende“, so wird geklagt, „schlafen in Holland ruhig den geistlichen Todeschlaf, weil es den Herrn nicht gelüste, sie zu befehlen“ ¹⁾. Es kann nicht anders sein. Sollte eine freudige Heilsgewißheit sich erbauen auf einem verborgenen Heilsrath, der möglicherweise pro libitu dem geoffenbarten widerspricht? Wie sollte es zur Entstehung und gesunden Entwicklung einer christlichen Persönlichkeit kommen, wenn der Unbekehrte und der schlaff gewordene Erweckte überall auf die streng-orthodoxe Formel als unantastbares Grundgesetz recurriren darf: „ich kann nicht“? Weist man auf die Gnadenmittel, nun, wie sollten sie als zuverlässige, unzweideutige Siegel des gnädigen Gotteswillens gelten können, wo man es einmal möglich gemacht hat, die eigene Doppelherzigkeit in Gott hineinzuspeculiren? Steht es doch fest, daß der Nichterwählte sie nur zum Verderben gebraucht, daß der Nichterwählte in der Form des „Zeitglaubens“ eine gute Strecke mit dem Erwählten zusammengehen kann, nur um desto verschuldeter in die Hölle zu fahren! — Die Theologie hat mit dem alten System gebrochen. Ostfriesland steht unter dem Einfluß der deutschen Theologie; auch die holländischen Universitäten huldigen dem alten System nicht mehr, das deterministische System von Scholten ist eben etwas Anderes als die alte Lehre von Genf und Heidelberg; Vinke in Utrecht accordirt, Groningen will offen ein Neues pflügen. Unverkennbar sind Richtungen zum Besseren eingeschlagen; wie man auch die groninger Theologie beurtheilen mag, — daß sie im Prädestinarianismus ein exotisches Gewächs erkannt hat, daß sie energisch die Person Christi in den Mittelpunkt rückt, daß sie das Recht individueller Gestaltung, das Gesetz successiver Entwicklung zu Ehren bringt, darin hat sie ihre starke Seite. Ebenso Utrecht darin, daß es das unreine Wasser nicht weggießen will, ehe Garantie geboten ist, „daß man das Kind nicht hinterdrein mit Mistjauche werde baden müssen“.

¹⁾ Vgl. außer der bekannten Schrift von Köhler die letzten Jahrgänge von Ernst en Vrede.

Scholten's Theologie bezeichnet jedenfalls einen hoch anzuschlagenden Fortschritt in der Form der theologischen Untersuchung. Die der deutschen Theologie verwandte Richtung der Zeitschrift Ernst en Vrede hat jedenfalls die Art an die Wurzel des Baums gelegt, sie dringt energisch auf Revision der altkirchlichen, auf Eruirung der neutestamentlichen Gottesidee. Es ist kein gutes Zeichen, daß man in Holland diese Richtung so wenig versteht. In der That, dieser Punkt, die Erkenntniß der neutestamentlichen Gottesidee, ist es, auf dessen Inangriffnahme die theologische Wissenschaft nicht allein, nein, viel gebieterischer das Gemeindebedürfniß hindrängt. Was einmal der alte E. M. Arndt rühmt ¹⁾, die biblischen Bücher seien ein Weltbuch, ein ewiges Lebensbuch für alle Zeiten und Geschlechter, denn die israelitischen Helden und Vorbilder seien nicht übermenschlich-mythische Helden, sondern mit festem Fuß auf der Erde, dem Himmel und Gott gegenüber, in ihre heiligen Rechte eingesetzte Persönlichkeiten, volle Menschengestalten von unserm Blut und Gebein, das gilt ebenfalls von den Israel anvertrauten Begriffen der Wahrheit. Die philosophischen Ideen, auf deren Cothurn die moderne Wissenschaft mit langgestrecktem Halse sich abgequält hat, „hinter den lieben Gott zu gucken“ ²⁾, sind kein Brod für unsere Gemeinden, — wen überhaupt hätten sie gesättigt, der wirklich hungerte? Zaphet muß einkehren in die Hütte Sems, das Heil kommt von den Juden. Aber wie viel ist noch für biblische Gotteserkenntniß zu thun! Eine Andeutung der Größe der Aufgabe kann Diestel's Abhandlung von der Heiligkeit Gottes geben ³⁾, oder auch die Erwägung, daß die heil. Schrift nicht bloß jene Eine Wesensbezeichnung Gottes hat: Gott ist Liebe, 1 Joh. 4, 8, sondern auch noch zwei andere: „Gott ist Geist“, „Gott ist Licht“, Joh. 4, 24; 1 Joh. 1, 5. Warum gerade diese drei Grundbestimmungen Gottes? und wie verhalten sie sich zu einander und zum Begriff des lebendigen Gottes? Es möchte sich namentlich zeigen lassen, daß in dem Gottes Wesen und Walten charakteri-

¹⁾ E. M. Arndt, Versuch in vergl. Völkergesch., Leipzig 1843, S. 18 ff.

²⁾ Worte Lücke's an v. d. Hoeven in dessen Academiereis, S. 81.

³⁾ Vgl. Diestel, die Heiligkeit Gottes, in Jahrb. f. deutsche Theol. 1859, 1. Heft, S. 53 ff.

firenden Worte: Gott ist groß, das letzte lösende Wort für die Prädestinationslehre gegeben ist ¹⁾.

Ueber Begriff und System der Theologie als Wissenschaft.²⁾

Nach Dr. Chr. B. N i e d n e r

von R. Barmann,

Hilfsprediger am Predigerseminar in Wittenberg.

Was Wissenschaft sei, hat das Christenthum in seiner ursprünglichen Selbstauffstellung nicht nöthig gefunden auszusprechen. Eine Erleichterung für die Herstellung des Begriffes christlicher Religionslehrwissenschaft lag in den ersten Zeiten darin, daß schon die Heidenwissenschaft auch vor der Neuplatonik eine Tendenz gezeigt hatte, wissenschaftliches Erkennen mit Leben und Religion, sowie die nationalen Bildungen und Religionsweisen oder Culte unter sich zu vereinigen; so mußte sie geneigt sein, aus ihrem Kreise das Christenthum nicht deshalb völlig auszuschließen,

¹⁾ Vgl. bes. Ev. Joh. 3, 16—21. Die den ganzen κόσμος umfassende, dem Glaubenden die ζωὴ αἰώνιος gebende ἀγάπη Gottes offenbart sich und theilt sich mit im Sohn. Wie thut sie es? In und mit ihm kommt das φῶς und vollzieht einen ἔλεγχος (straf); der diesem ἔλεγχος gegenüber in Finsterniß sich absperrende Wahrheitsstarrer giebt sich selber dem Gericht anheim, das Licht und damit das Leben von sich wehrend. Es ist beachtenswerth, derselbe Sohn, der als υἱὸς ἀνθρώπου das κρίναι ποιεῖν in der ἀνάστασις sich vindicirt (5, 27 ff.), weist fürerst, da ihm über den ganzen Bereich des κόσμος das σῶζειν obliege, das κρίναι von der Hand, dreimal, gerade an bedeutsamen Wendepunkten seines Lebens, erst hier, Joh. 3, 17, dem Nicodemus gegenüber, dann scheidend von Galiläa und Samaria, Luc. 9, 55 ff., endlich beim letzten Abschied vom Tempel, Joh. 12, 47. Nämlich als φῶς τοῦ κόσμου (s. Joh. 12, 44—50) ist σῶζειν ohne Ansehen der Person seine ἐντολή; durch das Aufnehmen und Bewahren seiner ῥήματα kommt man aus der σκοτία in das φῶς zum Leben (s. auch 8, 12. 6, 63), durch das Verwerfen der ῥήματα wirft man sich selber weg in's Gericht; darum ὁ λόγος ὁ ἑλάνθησα, ἐκεῖνος κρινεῖ — ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Vgl. auch die hierhin treffenden Erörterungen von Steinmeyer über Matth. 21, 17—19 in Beitr. zum Schriftverständniß 2, 203 ff. u. über Act. 10, 42 ebd. 3, 64 ff.

²⁾ Vgl. die Abhandlung Jahrb. 1859, 4. Heft.

weil sein Lehrobject die Religion sei, deren erster Entstehungsgrund eine Offenbarung, ihre erste Daseinsform im Subject der Glaube ¹⁾).

Die im Christenthum geforderte Umbildung lag durch alle Menschengeschichte bestätigt vor. Christliche Glaubenserkenntniß oder Wissenschaft, eine Gnosis der Pistis, welche beide den absoluten Supranaturalismus und allen Naturalismus zugleich von sich ausschließen, galt es, zu fassen und festzuhalten und weiter zu entwickeln. Man hat dies nicht sehr vermocht, auch in den Kirchen nicht, wenngleich diese näher sich dem apostolischen Vorangang gehalten haben, als Schulen und Parteien ²⁾. Vor Allem ist dieser Mangel darum eingetreten, weil der echte Begriff der Wissenschaft als Inbegriff schon vollkommenen Wissens durch Denken so selten war. Viel häufiger ward der darin ausgeglichene Gegensatz von speculativem und empirischem Wissen zu einem Widerspruch überspannt und zum Gegenstand unfruchtbaren Streites für Skepticismus und Dogmatismus. „Unser Wissen ist Stückwerk“, dieser Satz, neben dem der andere meist und gern überhört wird, daß auch das Weissagen Stückwerk ist, wird oft genug vom Skepticismus, auch von dem, der Religion haben will, gemißbraucht, um die Wissenschaft überhaupt nicht zu einem in sich vollendeten System kommen zu lassen. Aber ohne dies erfüllt sich nun einmal die Idee des Wissens nicht. Einem vorschnell abschließenden Dogmatismus gegenüber mag der Skepticismus Recht behalten; nur wenn er die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt leugnet, als lasse sich nur begreiflich machen, daß wir nichts wissen, d. i. begreifen können, ist solch' faustisches Verzweifeln auf Tod und Leben zu bestreiten. Ein Erbtheil nur, sein besseres Theil, werden wir uns ausbitten: die Skepsis, die Kritik, die Reflex-ion; denn darin ist der lebendige Pulsschlag alles wahren Wissens zu fühlen, das den Zweifel am eignen Zweifel nicht nur fordert, sondern auch erträgt. „Zwar nicht der Skepticismus, wenn er die Unmöglichkeit, wohl aber die Skepsis, wenn sie die große Schwierigkeit behauptet, ist in einigem Rechte in Bezug ebenso auf Glaubensgewißheit, wie auf Wissensgewißheit, laut dem Eingeständniß gerade der Gläu-

¹⁾ Hist. Ztschrft. 1851, S. 659 f. ²⁾ Ebendaf. 660.

bigsten und Wissendsten aller Zeiten“ ¹⁾. Reflexion, wie Schleiermacher's Dogmatik sagte, begriffsstolzem Dogmatismus zum Anstoß, ist eigentlich das zusammenhaltende Band zwischen Speculation und Empirie auch nach Riedner. Denkwissenschaft ohne vollgleiche Mitwesentlichkeit der Reflexion hat allezeit, im Fortgang der philosophirenden Vernunft selbst, sich wieder aufgehoben. Durch die ganze Philosophiegeschichte geht der Kampf der vernünftigen Vernunft mit dem einseitigen Idealismus, wie mit dem einseitigen Realismus. Der Bastard von beiden erzeugt das Vorurtheil wider die Reflexion, und das für Ideen allein hat die Philosophie hinreichend gehemmt. Theologische Dogmatik aber, eben als christliche Philosophie, ist nicht minder von Natur „zurückgebogen“ (reflectirt) auf gegebenen Gegenstand und Zweck oder Kreis. Stete Verbindung denkenden Ausschauens nach der Idee und denkenden sich Reflectirens auf die ganze vorliegende Erfahrung, d. h. auf die Erfahrung in der Vergangenheit als „Geschichte“ und auf die in der Gegenwart als gleichsam „Statistik der Menschheit“: sie ist der Lehrweg zum Ziel. Ziel aber ist, ganz allgemein ausgesprochen: der wahren Wahrheit näher zu kommen; die Masse des mehr oder minder Wesentlichen zu unterscheiden; die Macht der Erkenntniß auf den Willen zu steigern; die dem unvollkommenen Erkennen, ja schon dem Denken als solchem nothwendigen Ergänzungskräfte der anderweitigen Menschennatur in den Bereich und Dienst des Erkennens zu ziehen. Nur in solcher lebendigen Wechseldurchdringung der Idee und Empirie entsteht ebensolche zwischen Intellectualität und Moralität, wird dogmatische Wahrheit (der Theologie oder Philosophie) zugleich ethische Kraft. Und nur mit diesem allgemeinen Wissenschaftsbegriffe, welcher diesen Dualismus in sich trägt, kann Wissenschaft an die Spitze des Lebens gestellt sein, um ihm vorzustehen und ihm es zuvorzuthun ²⁾. Solch' sich Reflectiren des denkenden und zugleich des übrigen ganzen Menschen auf das Gegebene, als denkendes Umsichsehen, um von den *νοητὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* zu den *νοητὰ κατ' ἑαυτὰ* fortzuschreiten, ist seit Aristoteles gerade als das philosophische

¹⁾ Hist. Ztschr. 1851, S. 616.

²⁾ Ebend. 1852, S. 534.

Denken und als der wahre Wissenschaftsbegriff vorgezeichnet. Und im Christenthum hat die Geschichte und Erfahrung, als Wissensquelle neben dem Denken, in Christus einen des Denkens würdigen Gegenstand und Haltpunkt in Eins gewonnen. Die philosophische und die theologische Dogmenarbeit von Jahrhunderten aber hat die Möglichkeit eines ganzen durchgeführten Systems von lauter denknothwendigem Wissen constatirt als Vernunftidee, jedoch als bloßen Zielpunkt. Denkfunst hat hoch über gemeinem, gleichsam in Naturstand befindlichem Vorstellen gestanden, aber weder sie hat vor Einmischung eigener Subjectivität bewahrt, noch der Umstand, daß viele Subjecte zu einem Parteihausen sich zusammenthaten, mag solcher eine Theilschule oder eine Theilkirche heißen ¹⁾. — Speculatives und empirisches Wissen müssen aber allermeist um des Objectes willen, das sich im Christenthum darbietet, zusammengefaßt werden; denn Idee und Erscheinung, Metaphysisches und Geschichtliches sind im Christenthum zu concreter Einheit zusammengegangen. Das Göttliche hatte in „Lebensgröße“ dagestanden, in lebenswirklicher Gestalt und That, so, wie Gott Mensch ist. Es schwebt nicht ferner als bloße Idee über den Menschen; es wehte sie, auch nach vorübergegangener Sichtbarkeit, nicht als bloß-vorstellbarer Geist an. Ihre Kräfte des Wollens und Denkens hatten für alle ihre Entwicklung einen bestimmten Richtpunkt gewonnen. Durch Teleologie, wie Archologie des Christenthums Christi ist alles Menschliche zu Gott gerufen, der ganze Mensch, mit Leib, Seele und Geist. Darum muß die, theologische oder philosophische, Wissenschaft von dem Reiche zu ihrer Aufgabe haben: dieselbe enge Verschränkung des Physischen und Logischen mit dem Ethischen in ihr, gleichwie einst in der ersten Botschaft von ihm. Das wird christlicher Begriff christlicher Wissenschaft sein ²⁾. Es bedarf daher nicht jenes vermeintlichen Universalmittels, vom Christlichen und Religiösen sein Gegentheil fern zu halten, nicht jener vielgerühmten Unterscheidung und Getrennthaltung formalen und materialen Gebrauchs wissenschaftlicher Lehrmittel, um so weniger, als die Möglichkeit des Getrennthaltens immer durch die That sich widerlegte. Vielmehr ist gefordert, daß der voll-

¹⁾ Ebend. 1851, S. 673.

²⁾ 1852, S. 608.

ständige Sachumfang des Wissenschaftsbegriffs umspannt sei. Es war für christliche Lehrwissenschaft bisher ein Hauptmangel, daß die unter den Wissenschaftsbegriff gehörenden Theilwissenschaften nicht stets unter sich zusammengefaßt wurden. Speculative oder gar nur logikale Dialektik konnte nicht Mitquelle eines Wissens oder wenigstens Erkennens werden, wenn sie nicht mit der (denkenden) Erfahrung, mit Naturwissenschaften und Geschichte, sich zusammennahm. Zwar erscheint fast immer in die Stelle dieser weltlichen Erfahrungswissenschaften eingesetzt das Positive der heiligen Geschichte, der christlichen Thatfachen und Lehren. Aber so blieb die Anwendung des noëtischen Theils der Weltwissenschaft auf die in Offenbarungsform gegebenen Erfahrungsthatfachen ohne Vermittelung mit dem empirischen Theile der Weltwissenschaft, mit allgemeiner Natur- und Menschen-geschichte. Daher auch die Feindschaft der zwei weltlichen Wissenschaftstheile wider die Wissenschaft des Religiös-Moralischen. Einzelne nur machen eine rühmliche Ausnahme, in den älteren Jahrhunderten zumal, in den neueren Leibniz und Schelling.

Das System der Wissenschaft ist schon hinreichend innerhalb ihres Begriffs herausgestellt; denn es vermag sich nicht anders zu gliedern, als die Sache selbst es fordert, sowie Plato's alte Eintheilung auch für Schleiermacher sich rechtfertigt. Eine Logik wird zuerst erfordert, gleichgültig, ob vor oder *μετὰ τὰ γινώσκειν* gestellt, aber nicht ebenso, ob blos im Formalen sich bewegend oder nicht, sondern die Ideen der Welt und Gottes liegen mit im Bereich der Dialektik, wie die Alten diese Einheit von Logik und Metaphysik nennen und Schleiermacher mit ihnen. Hatte das vorige Jahrhundert innerhalb derselben viel von natürlicher Theologie zu reden, so ist jedenfalls Schleiermacher's Satz anzuerkennen, daß diese Theologie nicht auf dieselbe Weise Wissenschaft sein kann, wie Physik und Ethik. Andererseits, solche natürliche Theologie für Offenbarung zu halten, wäre dieselbe Verwirrung, welche im Begriff geoffenbarter Theologie liegt. Nur diese in den Bereich der Dialektik fallende Theologie definiert Martensen eigentlich, wenn er den ganzen Umfang und Mittelpunkt der Gegenstände der Philosophie damit zu beschreiben meint, daß christliche Philosophie, durch die ganze Peripherie des Universums hin sich bewegend, in diesem die Spuren des Gottesreichs auffuche und als Richtpunkte für Alles

fixire, unter ihnen das Christenthum als die gottoffenbarendste von allen; Theologie und Dogmatik aber solle im Centrum des werdenden Gottesreichs innerhalb der Kirche sich halten. Geschichtlich erscheint es auch als eine der reichsten Quellen für Hemmung und Verirrung in beiden Wissenschaften, daß man so grundsätzlich, wenn auch nur als „Haupt“-Gegenstand und Amt vertheilte: Wissenschaft in und für Welt und Wissenschaft in und für Kirche. Zwar die Theologie überhaupt ward weniger vom Weltganzen losgerissen, um ihrer praktischen Weltstellung und Lebenswirksamkeit willen. Aber die Philosophie konnte wenigstens leicht in demselben Maße, in welchem sie vorzugsweise in dem Ganzen der Weltnatur und des Weltstaats sich erging, über diesem „großartigen“ Gottesbild und Reich aus dem Gesicht verlieren die unscheinbare Gottesspur und Anstalt in Christenthum und Ethischem, weil dies beides so wenig in der That oder äußerlich wahrnehmbar Centrum der Peripherie geworden. So das Christliche und das Sittliche nur als eine Enclave des Reichs erblickend, konnte dieselbe leicht entweder nur deistischer Theologie statt Christotheologie zufallen, oder sich eine Kosmo- und Pantheologie schaffen oder zu materialistischem Hylozoismus hinabsinken. Aehnlich als praktische Philosophie. Auf jeden Fall sollte sich kein Philosoph einer Religionsphilosophie entschlagen, nicht speculativ allein gefaßt, sondern in der oben geforderten Einheit des Speculativen und Empirischen, wonach auch der historische Bestand jeder Religion, ihre Geschichte als Anstalt, Cultus und Lehre integrierende Momente sind. Sonst mag sich die Ethik immerhin mit Hegel erweitern zu einer Philosophie des Geistes als subjectiven, objectiven und absoluten, oder mit Schleiermacher als organisirenden und symbolisirenden: nach beiden ist doch die höchste Function in Kunst, Wissenschaft und Religion thätig. Die Materialisten unserer Tage würden vielfach sich anders besinnen, wenn sie auch an eine kritische Religionsphilosophie dächten, wie Schleiermacher sie forderte. Allerdings wäre in diesem weiten Reich des Sittlichen und Religiösen das Christliche nur eine Enclave, aber (nach dem vorausgesetzten christlichen Wissenschaftsbegriff) eine solche Enclave in Wirklichkeit, wie die Inseln der Seligen im Ocean der Träume, daß es für das Heil der Seele keines andern Besitzes bedarf; denn die Idee der Religion hat

eben hier ihren absoluten Besitz und ihre vollendete Wirklichkeit, auch die Verheißung, das Erdreich zu besitzen und die Enden der Welt. Dies ist daher auch der Ort, wo das christliche Bewußtsein seine Ansprüche, mit Nißsch zu reden, in einem „System christlicher Lehre“ niederzulegen hat, rein um des Wissens willen.

Es ist eine Haupttendenz der methodologischen Abhandlungen Niedner's, nachzuweisen, daß ebensowohl der Unterschied zwischen der ursprünglichen Lehrform des Neuen Testaments und den späteren Dogmenformen, als auch eben die Urform selbst für die Grundeigenschaften christlichen Religionlehrens wesentlich ist. Dogmische Fassung und Aufstellung christlicher Wahrheit als eines Wissenschaftlichen und Gesetzlichen (im Heiden- oder Judensinn von *δόγμα*) ist keine authentisch christliche, lag nicht in der ursprünglichen Idee und uranfänglichen Selbstaufstellung. Es ist nicht etwa mit Lange ein Stufengang von Verkündigung zu Lehre und dann zu Dogma anzunehmen. Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit sind nur zwei accidentielle Dogmaformen, obschon sich ihre thatsächliche Wechselwirkung als einer der Lebensnerven durch die ganze Lebensgeschichte der christlichen Theologie und Kirche zieht; sie haben nur relative Berechtigung, bloß bedingte Gültigkeit in christlicher Kirche, auch als Volkskirche oder eben als Volkskirche. Die Phrase von einer erst durch jene zwei Formen geschehenden „Erhebung der Lehre zu Dogma“ negirt die christliche Idee, welche in der Lehrstiftungsgestalt des Christenthums dessen Grundwesenheit zum Ausdruck brachte, die Idee, das für den ganzen Menschen und für alle Menschen gleich Nothwendige aus dem Bereich des Göttlichen zum Eigenthum des ganzen Menschen und aller Menschen zu machen. Solcher Weltreligion, wie das Christenthum ist, kann nicht ihre Hauptwissenschaft adäquat sein, wenn sie ihr ganzes Wesen setzt in Erhebung der Lehre dieser Religion zu Dogma, als Erhebung von bloßer Reflexion zu Speculation. Zumal die Grenzbestimmung, wo denn eigentlich „bloße Lehre“ aufhöre und „Dogma“ als „wissenschaftlich erkannte Lehre“ angehe, sie hat nie gelingen wollen, so wenig als die Subsumtion der einzelnen Bestimmungen unter diese oder jene Klasse. Es wird also auch nichts helfen, mit Harnack etwa den Dogmabegriff als sichere Bürgschaft für Erhebung der Substanz des Christenthums einzusetzen, als ob es ein formulirter Satz der Bekenntnisse sei;

vielmehr trifft mit Hofmann's zweiter Schutzschrift Niedner's stricter, aus dem nothwendigen Zusammensein von Theorie und Praxis hergeleiteter Begriff zusammen, daß Lehre oder Dogma sei ein aus der Masse des Vorstellens und Erfahrens herausgehobenes, zu einem nothwendigen oder gültigen erhobenes Setzen, um nach ihm das für irgend welchen Kreis erforderliche Denken und Gesinntsein oder Wollen und Thun zu bestimmen ¹⁾. Geschichtlich auch weiß Niemand so recht den Zeitpunkt zu bestimmen, wann die Dogmen angekommen sind. Jedenfalls liegt er lange vor dem Erscheinen der ersten Dogmatik. So hoch aber als das Leben des Kirchenstifters und Herrn über allem in wie außer der Kirche Nachgefolgten gestanden hat: so gewiß hat die Gestalt, in welcher die Lehrstiftung geschah, inwieweit sie diese wesentlich ausdrückte, mit zur Stiftung gehört. Darum wird das wahre Entwickeln, der wesentlichen Form und der wesentlichen Materie, für alle Zeit sein: ein Zurückbilden aller bloß hinzugetretenen Gestalten wie Stoffe in die ursprüngliche, damit sie voll und rein des Christenthums Wirkung als Ausdruck und Organ werden, seines Göttlichen Gepräges tragen. Die Lehrstiftungsform entsprach zugleich der idealen Menschennatur; die zwei späteren Formen, welche als Gesetzmäßigkeit und Wissenschaftlichkeit dem jüdischen und heidnischen Religionslehren wieder näher rückten, entsprachen nur der realen; daher muß Dogmenheuristik das Grundgesetz für alles Lehrbilden geben, daß dieses durch erstere absolut, durch letztere nur secundär und relativ bestimmt werde ²⁾. Die Annäherung an die Idee christlicher Religionswissenschaft, dieser höheren Einheit und Norm factischer Schulen- und Kirchenwissenschaft, des wirklich gewesenen Christenlebens nach seiner theoretischen Seite, sie kann allein gemessen werden in einer das Einzelne unter sich vergleichenden Stiftungs- und Ausführungsgeschichte des Christenthums ³⁾. Fest aber steht uns dies Resultat, daß eine kritische Religionsphilosophie, die zugleich comparative Religionsgeschichte zu sein hat, sich der Aufgabe nicht entschlagen kann, das Lehrganze, das System der christlichen Lehre, sich zu vergegenwärtigen, und zwar von einem richtigen Begriff des Dogma aus. So reiht sich auch der Dog-

¹⁾ St. u. Kr. 1853, S. 834. ²⁾ Hist. Ztschr. 1851, S. 630.

³⁾ St. u. Kr. 1853, S. 829 ff.

men Genesis und System, systematische Theologie, willig dem System reiner Wissenschaft ein. Hofmann begründet die Dualität des Theologen und des Philosophen auf diese Weise, daß jener die wissenschaftliche Aussage des christlichen Thatbestandes gebe, dieser aber nur fragend ende und den Nachweis der Erlösungsbedürftigkeit führe ¹⁾ oder z. B. diejenigen Benennungen des Wesens Gottes, in denen sich nichts Neues aufschließt, sondern nur immer das Eine wiederholt, vollständig und in richtiger Ordnung gebe ²⁾. Hat aber die Theologie nicht den Nachweis der Erlösungsbedürftigkeit zu führen? Bleibt sie nicht oft genug beim Fragen stehen, und soll die Philosophie immer nur Bekanntes wiederholen? Für uns hat das System der Philosophie auch einen Ort für die Entwicklung der christlichen Lehre, und aus Historie reflectirt sich auch da kein anderes Bild künftiger Dogmatik, als ein immer neu aufgenommenes am unvergangenen Anfang der Zeiten, wie am Entwicklungsgang der Zeiten. An dieses Grundgesetz selber und also frei sich bindend, ist Dogmatik in ihrem vollen Rechte auch als (Religions-) Philosophie des Christenthums. So durchdringen sich also Christenthum und Wissenschaft innig. Das Christenthum läßt sich willig auch in seiner Hauptwissenschaft zum Object der Religionsphilosophie machen. Es entsteht die weitere Frage, wie gern diese nun auch wieder Object des Christenthums wird, sich in eine positive Wissenschaft verwandeln läßt und damit der Begriff der Wissenschaft wieder über sich selbst hinaustritt in Leben und Praxis. Das führt uns auf Begriff und System der Theologie.

Positive Wissenschaft ist der höhere Begriff, unter den Schleiermacher's Encyclopädie die Theologie von vornherein stellte, und seiner Ethik gemäß hatte er in der nicht so gelegentlichen Gelegenheitschrift über die Universitäten diesen höheren Begriff so entwickelt, daß die Wissenschaft nicht blos Sache der Individuen sei, sondern auch ihre Gemeinschaften und Corporationen bilde. Die Societät vollendeter Meister im Wissen wird am füglichsten durch den Begriff der Akademie, sowie er sich modern gestaltet hat, bezeichnet; für dieselbe sondern sich die Fächer am einfachsten als mathematisch-physikalische und philo-

¹⁾ Schriftbeweis, I, 15, erste Aufl.

²⁾ Ebendaf. S. 73.

sophisch-historische Klasse. Weiter nichts sollte eigentlich auch der Inhalt der Universitäten sein, also bloß was jetzt so bunt in der philosophischen Facultät zusammengewürfelt erscheint, aber unter der Voraussetzung, daß es den Universitäten rein auf das Wissen um des Wissens willen ankäme. Indesß Universitäten (im Gegensatz zu den niedern Schulen) haben den Zweck, der Jugend die Idee der Wissenschaft vorzuhalten, nicht gerade damit sie in der Wissenschaft als solcher fortarbeite, sondern in einen bestimmten Lebensberuf eintrete und den bis dahin zu Tage geförderten Ertrag für das Eine verwende, worauf es ankommt, nämlich für wahrhaft sittliche Gesinnung und religiöses Leben. Das ist Praxis der Ethik, Praxis der reinen Philosophie. Denn Mißverstand ist es, als müßte jenes reine Erkennenwollen um des Erkennens willen allen Verkehr mit dem Leben und der Erfahrung abbrechen. Soll die Erfahrung wirken auf Bildung der Wissenschaft, so ist auch Rückwirkung dieser auf jene unverfänglich und unumgänglich. Darum wird auch die Wissenschaft in Gestalt der Universität den Ansprüchen des Staats, der bürgerlichen Gesellschaft und der Kirche Genüge thun können, ohne sich selbst aufzugeben. Aus der Philosophie sondern sich drei Kreise ab: Jurisprudenz, Medicin und Theologie. Sie erbauen sich zwar aus wissenschaftlichen Elementen, kündigen sich aber nicht als Wissenschaft an, vielmehr als prudentia und ars. Denn ihr Wesen besteht nicht im Wissen um des Wissens willen, sondern in der facultas; sie verfolgen positive, außerhalb der Wissenschaft, aber noch weit über dem Brodstudium liegende Zwecke. Dies ist schwerlich bloß empirische Herleitung des Begriffs positiver Wissenschaft, wie Schleiermacher's „praktische Theologie“ auch bekundet. Gleich der Kirche machen nun auch die übrigen Religionsgemeinschaften Anspruch an die reine Wissenschaft, so freilich, daß der Wahrheitsgehalt sein Maß hat an der Entwicklung dieser, wie jener. Auch die niedern Stufen, Muhamedanismus, Judenthum, bilden sich laut Zeugniß der Geschichte aus den Elementen reiner Wissenschaft, wie weit diese bei ihnen entwickelt ist — und stellenweise waren sie der Christenheit vorangeeilt — eine Theologie als positive Wissenschaft an. Das Christenthum und die christliche Kirche haben kein anderes Recht dazu, nur daß es einen sichereren Grund hat in dem Worte: πάντα ἡμῶν ἐστιν, ἡμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ Θεοῦ. Aber Wesensbestim-

mung christlicher Theologie als positiver Wissenschaft ist der praktische Zweck der Kirchenleitung (und des Kirchendienstes). Es handelt sich um wissenschaftliche Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz eine zusammenstimmende Leitung der Kirche nicht möglich wäre. Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören. Wie die Idee reiner Wissenschaft sich entfaltet in Psychologie, Historik, Philologie, Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie, so würde sie auch stets einen Platz bieten für das, was das Christenthum angeht. Nicht leicht freilich ist es zu denken (darauf beruft sich Lachmann in seinen Prolegomena nicht ohne einige Genugthuung), daß ein Philologe ohne Interesse am Christenthum seine Kunst daran wenden sollte, die rein philologischen Aufgaben für das N. T. zu lösen, da dieses an sprachlicher Wichtigkeit hinter andern Schriften zurücktritt. Eben dasselbe gilt von den übrigen Wissenschaftsgebieten, aus dem entgegengesetzten Grunde, den Schleiermacher aber am Ende auch für Exegese gelten ließe, daß nämlich das Christenthum so reich ist an psychologischen, ethischen, historischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Problemen. Selbst die Antipathie giebt Zeugniß vom Interesse am Christenthum, wenn auch nur wie der Schatten vom Licht. Die praktische Tendenz also, nicht die Wissenschaft an sich, ist die belebende Seele der Theologie. Wer nicht den Willen hat, der Kirche als dem Reiche Gottes mit seinen Kenntnissen und kunstgemäßer Thätigkeit zu dienen, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie in Christo lebensgroß sich darstellte, als seiend aufzuzeigen und in den Menschen als werdend zu setzen, in dem ist auch nicht eine theologische Ader. Zwar lebt die Theologie von der Wissenschaft und erbaut aus deren Bruchsteinen ihren Leib; darum aber ist die Wissenschaft noch nicht der belebende Geist der Theologie, vielmehr der Wille bei der Leitung der Kirche, oder wie Schleiermacher in der 1. Auflage der Encyclopädie sagte, der Trieb zum Wohle der Kirche wirksam zu sein. Die *eucheiresis theologiae* ist also das Band der Kirche; fällt dieses, so zerbröckelt der ganze Bau der Theologie. Und nur die Kirche bedarf solcher Wissenschaft, der christliche Glaube an und für sich aber nicht, nach Schleiermacher, weder zu seiner Wirksamkeit in

der einzelnen Seele, noch auch in den Verhältnissen des geselligen Familienlebens. Glänzendes Zeugniß legt dafür die Geschichte des Urchristenthums ab, das ohne Theologie in den einzelnen Seelen und in den weitesten Kreisen das Feuer der Liebe Christi entzündete. Für die Folgezeit ist dem nicht zu widersprechen, daß der Einzelne auch und die größeren Kreise der Nahrung der Theologie bedürfen; aber dies Bedürfniß stammt von den beiden im Dogma liegenden Factoren der Wissenschaftlichkeit und Gesetzmäßigkeit, nicht unmittelbar aus Religion. Schleiermacher läßt daher auch je nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern Factors die Theologie sich mehr wissenschaftlich oder mehr klerikal gestalten. Aber er verlangt auch die Einheit des wissenschaftlichen Theologen und des Klerikers in der Idee des Kirchenfürsten, einer Idee, deren vollkommene Realität in dem Stifter, dem einigen Herrn und König der Kirche zu suchen ist, Abbilder und Nachbilder aber in der Reihe der Kirchenväter bis auf unsere Tage herab.

Diesem Begriff der Theologie gemäß hat auch Schleiermacher ihr System gegliedert, und wer nur einiges Verständniß für die Theilung in philosophische, historische und praktische hat, weiß auch, daß es ganz in der Ordnung ist, wenn die Grenzlinien gegen die entsprechenden Gebiete reiner Wissenschaft, insbesondere der Philosophie, sich nicht so leicht ziehen lassen, obschon Schleiermacher gerade sehr scharf und eng sie gezogen hat. Die philosophische Theologie, auch wenn sie nur den Umfang behält, den Sachs Ausführungen als Apologetik und Polemik ihr gegeben haben, und sich nicht zu der Größe erweitert, wie bei Rothe, sagt schon, welches Ursprungs sie ist. Selbst aus der praktischen Theologie, worin vor Allem das Positive des Theologiebegriffs zur Blüthe kommt, weist die Homiletik hinaus und zurück auf ihren Ort in der Rhetorik, die Katechetik auf den in der Pädagogik, die Liturgik auf den in der Aesthetik; als Lehre vom Kirchenregiment gehört sie der Rechtsphilosophie an, sofern diese sich nicht bloß auf die staatliche Gemeinschaft beschränkt, wie bei Hegel absichtlich, sondern auch das Kirchenrecht berücksichtigt. Die historische Theologie stellt als systematische das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart als christliches dar, wie es durch epochemachende Punkte der Vergangenheit normirt ist; als Statistik vereinigt sie die übrigen Elemente der Gegenwart. Für die Vergangenheit aber sondert sich noch das

philologische und hermeneutische Element, welches der Geschichtsforschung aller Zeiten zu Grunde liegen muß, als Exegese des A. und N. T.'s heraus, weil gerade die urchristliche Zeit mit ihrer geschichtlichen Voraussetzung kanonische Dignität hat für alle Folgezeit, die sich als christlich ausweisen will. In dieser freieren Wiedergabe der Schleiermacher'schen Grundzüge ist die Schwierigkeit nicht verdeckt, zu rechtfertigen, warum die systematische Theologie den Schluß der historischen zu bilden hat. Ritsch stellt sie in die philosophische; Rothe halbirt, die Ethik der philosophischen, die Dogmatik der historischen zuweisend. Die gewöhnliche Furcht ist, es möchte die Dogmatik dabei zu bloßer Berichterstattung werden; wie wenig sie aber Grund hat, zeigt Rothe's Behandlung in den Stud. und Krit. und vor Allen Schleiermacher's Dogmatik selbst. Der Versuch einer ganz neuen Eintheilung ¹⁾ in fundamentale und kirchliche Theologie, so daß jene die biblische und theoretische (Dogmatik und Ethik) umfaßt, diese die historische und praktische, hebt sich schon dadurch selbst auf, daß auch die biblische historisch behandelt werden soll, die Einleitung in's A. T. z. B. als Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums. Ganz anderen Sinn hat es, die Geschichte des Christenthums, die eine Weltgeschichte in der Weltgeschichte ist, mit Niedner in Grund- und Folgegeschichte einzutheilen.

Die Grundgeschichte christlich-religiösen Lebens befaßt den gesammten Inhalt des urchristlichen Lebens: Lehren wie Handeln und Leiden Christi und seiner ersten Zeugen. Denn einen andern Begriff von Leben, in welchem diese drei Stücke trennbar wären, giebt es nicht, des Ineinanderaufgehens der Sache und der Person, des Worts und der That, des Thuns und des Leidens, in diesem grundlegenden Leben insonderheit nicht zu gedenken. Den Einspruch einer als „biblische Theologie“ sich bezeichnenden Sonderwissenschaft des Urchristenthums, wenn sie mehr als der Grundtheil christlicher Glaubens- und Sittenlehre sein will, wenigstens ihr Verweisen der Historie an des Lucas Apostelgeschichte, als allein die erste Kirchengeschichte, muß christliche Historik auf sich beruhen lassen als Idiosynkrasie für Bruchstücke. — Jenseits des Grenzpunktes der Grundgeschichte, wie er in den von der Grundlegung berichtertenden heiligen

¹⁾ Zeitschrift f. Prot. u. Kirche, 1854 (von Delitzsch).

Schriften vorgezeichnet ist, beginnt die Folgegeschichte ihrer Wirkungen und Geschehnisse für und durch eine nachgeborene kirchliche und nicht-kirchliche Christenheit, berichterstattend, wie die neue Kraft aus Gott nicht mit dem ersten Jahrhundert ihres Erscheinens allein, sondern mit einer Reihe von Jahrhunderten in die Schranken getreten ist, unter Thaten und Leiden, an Erfolgen reich und arm, ein Abbild vom Leben des Stifters in seiner einst persönlichen Erscheinung. Betreffs der sachlichen Eintheilung geht es nach Niedner ¹⁾ wegen des untheilbaren Zusammen einer Innen- und Außenseite im religiösen Leben nicht an, Verfassungs- und Ausbreitungsgeschichten, auch wenn sie als zwei gesonderte Theile auftreten, als eigentliche Außengeschichten der Religion zu behandeln, als bloße historische Statistiken ihrer außer ihr gelegenen Gemeinschaftsform und Ausdehnung im Raum, und dann im dritten und Haupt-Theil das religiöse Christen-Leben als die Sache selbst vorzulegen. Dieser darf auch nicht vorzugsweise blos als Lehrtheil bezeichnet werden, oder gar Cultus und Sitte, unter den verkehrten Titeln von „Gebräuchen und Leben“, an einen andern Theil ablassen, um sie in diesem mit den Gemeinschaftsformen zu vermischen, sei es innerhalb der Kirchengeschichte oder in einer eigenen „Archäologie“. Gegen Aussonderung einer Archäologie spricht, daß solch' Bruchstück nie eine (historische) Wissenschaft werden kann. Denn die Möglichkeit genetischer Behandlung, das Charakterzeichen einer solchen, ist durch das Herausreißen aus dem Lebenszusammenhang abgeschnitten. Auch ist jene Alterthumswissenschaft [bestimmter Alterthumsgeschichte] in sich selber bis auf den Namen herab unglücklich gewesen. Einmal, warum erzählte sie nicht folgerichtig von noch andern alten Sachen? Denn Beschränkung auf Gebräuche oder Formen war wohl die stillschweigende Voraussetzung, indeß übel gerechtfertigt durch Unterscheidung derselben als Zustände von den Begebenheiten; denn bei dem Uebrigen, z. B. den Dogmen, hat es ebensowohl Zustände gegeben, und bei den Gebräuchen hat es nicht allein solche oder ein Bestehen gegeben. Zweitens ist auch unsagbar, wo denn der Grenzstein, das Merkmal für den Begriff des Alterthums liege, ob es z. B. nicht für's 19. Jahrhundert wieder

¹⁾ Studien u. Kritiken 1853, S. 869 ff., vgl. S. 883—892.

neue Alterthümer gebe, nachdem die evangelische Kirche des 16. Jahrhunderts nun schon in einem Doppelsinn alt geworden ist. Sehr ähnlich hat die „Patristik“ sogar der Katholiken noch nicht vermocht, ihr Schlußjahrhundert festzustellen, und hat die der Protestanten nie gewagt, ihren Luther aufzunehmen ¹⁾).

Eifriger noch ist aber abzuwehren, daß der Haupttheil seinen Lehreninhalt in kirchengeschichtlichen und nichtkirchengeschichtlichen zerspalte, um letzteren an eine „Dogmenhistorie“ abzutreten. Vollständige Geschichte der Lehrentwicklung nebst Lehrwissenschaft, der Dogmen nebst theoretischer Theologie, und Geschichte der Kirche (mit allem gewöhnlich zu solcher Gerechneten und namentlich der Geschichte praktischer Theologie) haben nur Eine Geschichte zu bilden; eine christliche Lehrengeschichte außerhalb der Kirchengeschichte, eine Kirchengeschichte ohne vollständige Lehrengeschichte, beides ist falsch. Zur Begründung dieses Attentates auf die „Dogmengeschichte“ ist nicht so sehr auf die Entstehungsurachen solchen Absonderns Gewicht zu legen, die sich schon selbst verurtheilen: das Sonderbundsgeflüste entweder nach bloßer Priesterkirche oder nach einer Gelehrtenkirche hin, und der sehr anorganische Parcellirungsfug falscher theologischer Encklopädisten, welche den Vaco nicht verstanden hatten und so noch viele neue „theologische Wissenschaften“ schufen. Darauf ist nicht solch' Gewicht zu legen; denn Ein Band blieb: die von der Kirchengeschichte abgetrennte Sondergeschichte christlicher Lehre wagte es nicht, sich Schulengeschichte christlicher Lehren zu nennen; sie gab sich den als Unterscheidungsnamen denkbar ineptesten Namen „Dogmengeschichte“. Ein Erklärungsgrund liegt für beides vor. Einst nämlich hatte *δόγμα* zwei Bedeutungen gehabt, die von Nur-Wissenschaftlichem und Nur-Gesetzlichem. Jetzt wurde bald, anstatt Trennung zwischen Kirche und Schule, bloß eine Abscheidung intendirt zwischen „Kirchenlehren“, die der Kirchengeschichte gelassen wurden, und „andern Lehren“, die einer andern Geschichte zugewiesen wurden. Auf all' dies ist nicht solch' Gewicht zu legen; vielmehr Grund der Nothwendigkeit, beide zu vereinigen, ist: statt alles durch die gesetzte Nothwendigkeit schon ausgeschlossenen besseren Gedeihens beider Geschichten, ebenso statt entweder kirchlichen

¹⁾ Studien u. Kritiken S. 836 ff.

oder schulwissenschaftlichen Interesses, das correlate Natur- und Geschichtsverhältniß der Kirche und Theologie sammt Dogmen, nach dem nicht bloß herrschenden, sondern allein geschichtlichen Begriff und Dasein von beiden ¹⁾. Von den zwei Unterscheidungen der Lehren, mehr nach der Form ihrer Geltung oder Stellung als Gesetzlehren und Freilehren (mit Freigelassenheit für „Volks glauben“ und Schulwissenschaft), mehr nach dem Erfolg der Geltung (Consens der Majorität und Dissens der Minorität) als herrschende oder katholische und nicht-herrschende oder akatholische, schließt die zweite wenigstens einen specifischen Unterschied ein, ist aber von Niemand als Eintheilungsgrund für Zersällung in zwei Geschichten gebraucht; die unkirchlichen Lehrmeinungen fehlen in keiner guten Kirchengeschichte. Die erste Unterscheidung aber erfuhr den Mißbrauch, und doch betraf sie nur innerkirchlichen und gradualen Unterschied, zwischen Lehren höherer und niederer Potenz, die gleichwohl Lehren der Kirche und für Kirche waren. So ergaben sich zwei Monstrazerrissener Geschichten. Erst eine Kirchenlehrgeschichte in Kirchengeschichte, worin die „Kirchenlehren“ (die zu Lehren der Kirche *κατ' ἐξοχήν* durch öffentliche Sanction erhobenen) standen, die („gemeinen“) übrigen Lehren der Kirche fehlten. Dann eine „Dogmengeschichte“, richtiger „Dogmenlehrgeschichte“ zu nennen. Darin standen nun dreierlei Lehren, mit vielem Streit um deren Ueber- und Untereinander, so daß es doch beim Durcheinander blieb. Im besten Fall so rangirt: die aus Kirchengeschichte noch einmal zu erzählenden „Kirchenlehren“ (zu erzählen um jeden Preis, da Dogma Kirchenlehre bedeutet); die von oder in der Kirche mehr oder minder ausdrücklich approbirten oder tolerirten Lehren oder Lehrmeinungen der Schule und des Volks; die von Kirche theils reprobirten, theils ignorirten desgleichen, zumal die von Un- oder Gegenkirchlichen. Hiernach ist Kirchengeschichte, in ihrem Lehrtheil, unvollständige, und Dogmengeschichte, in ihrem zweiten und dritten Theil, unreine Kirchenlehrgeschichte: das Ganze beiderseits ein der Kirche und der Geschichtswissenschaft gleich unwürdiges Trennungsspiel. Special-historische Monographien stehen natürlich Jedem frei, machen aber nicht Wissenschaften aus ²⁾. Das

¹⁾ Kiel. Bl. S. 414.

²⁾ Studien u. Kritiken 1853, S. 832, vgl. 877 f.

gilt auch von dem Parcellirungssystem, welches die Symbolik unter dem Scheintitel einer eigenen Wissenschaft aus ihrem natürlichen Lebenszusammenhang heraussetzt. Noch hat ihr als einer universal- und particular kirchlichen kein Eigeninhalt angewiesen werden können. Denn ihr „äußerer Theil“, der Symbole Entstehungs- und Einführungs- und Wirkungsgeschichte ist in Kirchengeschichte schlechthin und durchweg wesentlich. Ebenso in Theologien wie Kirchengeschichte ihr „innerer“ Theil, der Symbole Auslegung und Begründung und Vergleichen, wiewohl diesen dritten Punkt auch die Geschichte der Kirche für sich ansprechen muß. Ein dritter paränetischer Theil würde aber der praktischen Theologie zugehören.

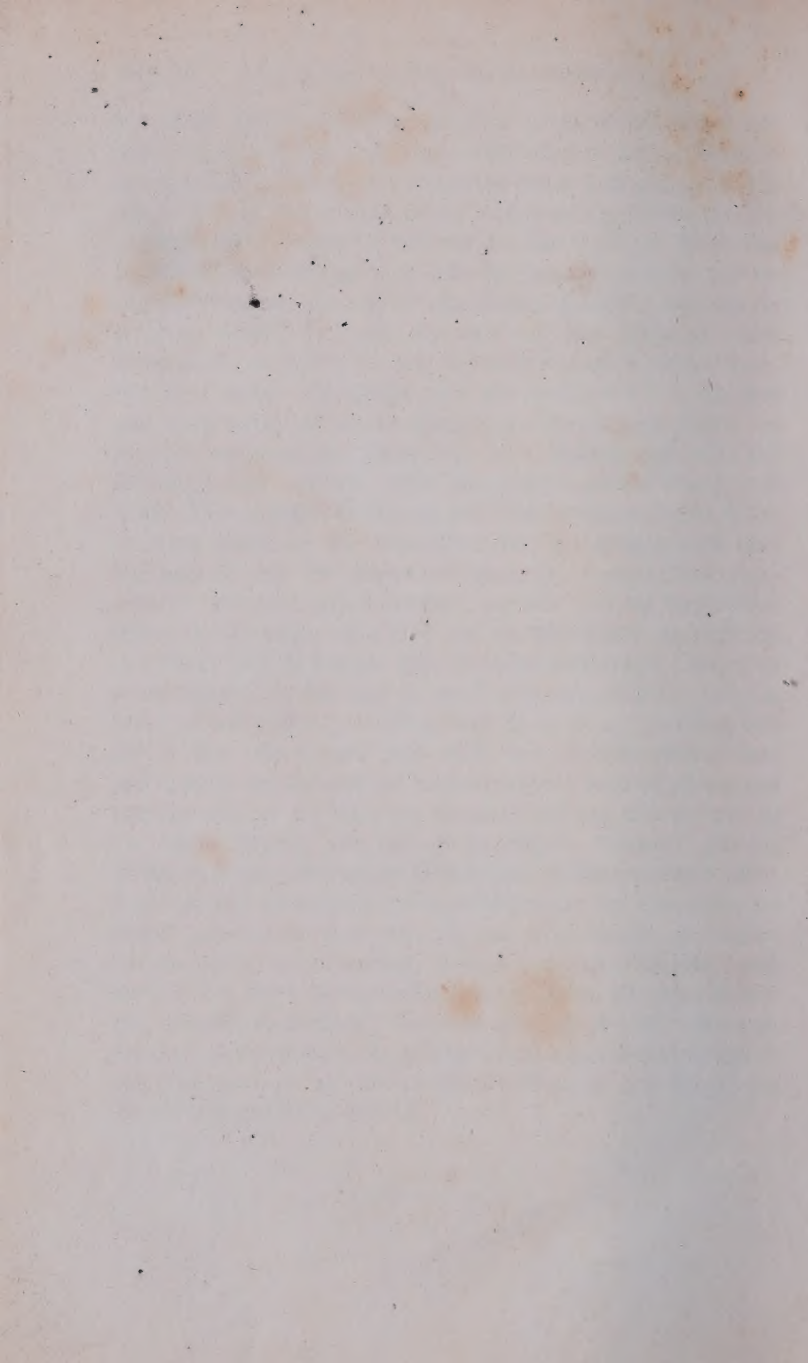
Begriff der Kirchengeschichte hat sich also in der Weite zu fassen, daß er mit Nothwendigkeit auch die Theologie- und Dogmengeschichte einschließt. Außerdem muß aber auch das Verhältniß, in welchem Geschichte des Christenthums als Lehre zu Philosophiegeschichte steht, schärfer bestimmt werden als bisher, damit jene nicht durch das Schiefe ihrer Stellung zu dieser die in der Philosophie und in deren Gesammtgeschichte liegenden Kräfte entweder ungenützt lasse oder gegen sich richte. Die sogenannte Dogmenhistorie, verbunden mit biblischer Theologie und Kirchengeschichte, würde damit eben das Vermögen gewinnen, welches sie in der Sonderung von diesen gerade zu haben sich einbildet, aber in der That nicht hat, das Vermögen, in der Lehrgeschichte christlicher Zeit überhaupt einigermaßen die (oft dunkle und schmale) Linie zu finden, auf welcher die Entwicklungsbahn einer Lehrwissenschaft und Lehre des Christenthums sich hinzieht, zwischen den beiden Bahnen hindurch, welche einerseits Kirchentum (mit seinem socialen Bedürfniß und religiösen Auffassen), andererseits Wissenschaft (mit ihrer Forderung des Denkens und menschlicher Selbstgenugsamkeit) vorschreibt. Der zwischen beiden frei nicht stehenden, sondern schwebenden Dogmengeschichte mangelt, von ihrer Fehlgelburt an, das Grundvermögen aller Geschichte: selbst zu sehen und sich zu bestimmen, dadurch, daß sie Alles nur so, wie es geschehen, und für diesen Zweck nur da, wo es geschehen, empfangt. Ohne biblische Theologie ihr voran, als ihr Selbstzweck empfängt dieselbe den Gegenstand, dessen dogmische Entwicklung sie beschreiben soll, schon bestimmt und irgendwie präterminirt, und zwar durch zwei erst nachher hinzugetretene Entwicklungsmethoden,

die ekklesiastische und die scholastische. Nur bei Voranstellen der Vehrstiftung in deren Integrität findet sie in dieser selbst, unter Zuziehung der geschichtlich bekannten Menschennatur, dasjenige Verhältniß vorgezeichnet, in welchem beide an sich berechnigte Entwicklungsformen oder Mächte stehen sollten und konnten. Diese „Nicht-Dogmengeschichte“ als Bildungs- und Wirkungs-geschichte der Lehrkräfte christlicher Religion und der Menschen-natur (denn in der Wirklichkeit waren beide zusammen) wird durch Vorlegung des Entwicklungsganges der beiderlei Kräfte aufzeigen, was und wie viel die zwei Hauptformen des Bildens und Wirkens, Kirche und Schule, als Theologie und Wissen-schaft (hier, namentlich auch Philosophie) insonderheit, d. h. noch außer dem unmittelbar religiösen Leben als auch einer lehrbildenden Macht, beigetragen haben. Wird nun die Frage aufgeworfen, ob in dem Mit-, Neben-, auch Ge-geneinander, das sich herausstellt, die christliche Religion und Lehre ihre normative und educative Positivität auch bewährt und dadurch verdient habe: so wird solche entweder apologetisch- oder polemisch-kritische Untersuchung von Historie genau so, wie von Exegese, überlassen dem Gewissen eines Jeden mit oder ohne Dogmatik, nur nicht der Dogmatik mit oder ohne Gewissen ¹⁾).

So kann die historische Theologie sich erschließen zur syste-matischen, welche mit der Statistik zusammen die Wirkungs kräf-tigkeit des Christenthums bekundet bis auf diesen Tag und sich bestrebt, den christlichen Supranaturalismus nach seiner wissenschaft-fähigen wie Frömmigkeit wirkenden Seite in dogmischer Gestalt auszubilden dadurch, daß sie ihn dem Geiste nachgestaltet, welcher zugleich als Wort am Anfang der zweiten wie der ersten Schöpfung war. Sie reicht auch die Hand hinüber in die philosophische Theologie zu Apologetik und Polemik. Deshalb ist es auch falsche Zeichnung, als sei der „gegenwärtige Stand“ der von Theologen und Kirche administrrirten Dogmatik und Dogmenhistorie der, daß ihr Selbstergebuß sei ihr nothwendiger Untergang in Philosophie. So lange noch die Philosophie in einer Religionsphilosophie Begriff und Geschichte der Religionen als von sich und ihrer Geschichte unterschieden darstellen wird, muß auch der von Luther selbst gegen die Verdamnung der Sorbonne festgehaltene Satz

¹⁾ Kiel. Bl. S. 417 f.

sein Recht behalten, daß etwas wahr sei in der Theologie und Religion, darum aber noch nicht unmittelbar in der Philosophie, und umgekehrt. So wird Philosophie sich es auch gefallen lassen, als ancilla zu dienen (das räumt auch Kant im Streit der Facultäten ein), so lange sie nur mit der Fackel in der Hand vorgeht. Die Theologie mag sich als domina erzeigen, der der alte Vortritt vor den andern Facultäten gebührt, mit um so größerem Recht, je mehr sie auch auf den Gebieten reiner Wissenschaft zu Hause ist und deren Pensa durchmustern kann. Sie kann wohl reich heißen, als die da Alles besitzt, ist aber arm, recht arm, als die da überall, bei Freund und Feind, ein Almosen annimmt zur Förderung ihres Reiches und nicht viel Wissens bedarf, sondern läßt sich genügen an der Gnosis aus Pistic. Oder sind jene Beisteuern nur pflichtschuldiger Tribut unterworfenen Reiche an die kühne Eroberin, der Glaube auch ohne Wissenschaft und Gesetzthum der Sieg ist, der die Welt überwindet? Bei dem gespannten Fuß, auf dem jetzt die Großmächte leben, die Theologie nicht blos mit der Philosophie, sondern fast noch mehr mit Philologie und Geschichtswissenschaft, bedarf es keines Aufrufs zu den Fahnen der Unwissenschaftlichkeit; denn in deren gedankenlosem Heer stehen doch schon genug, freiwillig und unfreiwillig. Es frommt auch nicht, den „kranken Mann“ aus dem System der Großmächte hinauszustoßen; denn abgesehen von dem Streit, der sich über die Erbschaft erheben würde, wer ist der kranke Mann, und wer ist es nicht? Vielmehr „für die Stellung, welche theologische Wissenschaft zu Naturalismus einerseits, zu den mannichfachen Begriffsfassungen des Supranaturalismus andererseits einnimmt, ist der rechte Grund zu suchen, keineswegs in der Dogmatik, sondern vor dieser, in dem, was ihr und der Ethik Gesamtquelle ist, in einem die ganze Natur- und Geschichtsbetrachtung leitenden und an ihr sich bildenden sittlichen Gesinnetsein.“ Dort liegen nach echter Geschichtstheorie und Dogmatologie die unverwüsthlichen Wurzeln des Christlichen und Wissenschaftlichen zugleich.



X27

J174

436615

v.5:1 Jahrbücher für deutsche
Theologie

X27

J174

v.5:1

436615

**Graduate Theological Union
Library**

**2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709**

DEMCO

GTU Library



3 2400 00339 6128

